

Die Absolute Konzeption der Wirklichkeit

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

der
Philosophischen Fakultät
der Universität Erfurt

vorgelegt von
Marian Bernhardt
aus Bad Tennstedt

urn:nbn:de:gbv:547-201500523

Erfurt, 2014

Erstes Gutachten: Prof. Dr. Alex Burri (Universität Erfurt)

Zweites Gutachten: Prof. Dr. Löhrer (Universität Erfurt)

Datum der Promotion: 10.12.2014

*Denn darüber täusche man sich nicht, daß, zu allen Zeiten, auf dem ganzen
Erdenrunde und in allen Verhältnissen, eine von der Natur selbst
angezettelte Verschwörung aller mittelmäßigen, schlechten und dummen
Köpfe gegen Geist und Verstand existirt.*

Arthur Schopenhauer

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	9
Einleitung.....	12
I.....	12
Die Absolute Konzeption der Wirklichkeit.....	12
II.....	14
Bernard Williams und die absolute Konzeption der Wirklichkeit.....	14
III.....	19
„Eine Stimmung, kein ernsthaftes Argument“. Putnam vs. Williams.....	19
IV.....	37
Das Ende allen Forschens. Perspektivische Wahrheiten und Empirie.....	37
V.....	45
Die Arbeit an der Absoluten Konzeption.....	45
Kapitel 1: Annäherungen und Vorbetrachtungen.....	46
I.....	46
(Mindestens) Zwei philosophische Kampflinien. Das Reich der Erkenntnis und die Welt.....	46
II.....	58
Die grundlegende Methode der Welterkenntnis. Zwei Fallbeispiele. Bedingungen.....	58
Kapitel 2: Das Psychophysische Problem.....	68
I.....	68
Das Psychophysische Problem und die Absolute Konzeption. Zwei Verwunderungen.	
Materialistische und idealistische Reduktionismen. Eine dritte Verwunderung.	68
II.....	79
Träger der psychophysischen Verbindung: das Materielle, das Mentale. Panpsychismus und	
die Doppelaspekttheorie. Die psychophysische Verbindung als Illusion.....	79

INHALTSVERZEICHNIS

III.....	91
Ein rein erkenntnistheoretisches Problem. Transzendentaler Naturalismus: und Natürlichkeit, und kognitive Abgeschlossenheit. Erkenntnisvermögen und Erkenntnis.....	91
IV.....	101
Die dritte Verwunderung. Gott: als Stifter des Geistes, als Verbinder von Geist und Materie, als Stifter der Materie. Der Tod. Theologische Antworten und die Absolute Konzeption....	101
V.....	114
Noch einmal: Das Psychophysische Problem und die Absolute Konzeption.....	114
Kapitel 3: Objektivität und Subjektivität.....	117
I.....	117
Perspektiven und Repräsentationen.....	117
II.....	123
Objektiv erkennbare Welten. Unsere Welt.....	123
III.....	127
Objektives Bewusstsein. Arten objektiver Erkenntnis.....	127
IV.....	136
Fremdverstehen: Rationale Rekonstruktion vs. empathisches Verstehen, Erklären vs. Verstehen in der Hermeneutik.....	136
V.....	148
Relativismus vs. Realismus. Geistes- vs. Naturwissenschaft.....	148
Kapitel 4: Grenzen und Vollständigkeit.....	157
I.....	157
Transzendentaler Naturalismus und die Absolute Konzeption. Der Untersuchende im Transzendentalen Naturalismus. Die Schachparabel.....	157
II.....	163
Drei Ebenen der konstitutiven Erkenntnisgrenzen: alternative Begriffsschemata, alternative Erkenntnishorizonte, alternative Vernunftsformen.....	163

INHALTSVERZEICHNIS

III.....	178
Historische Erkenntnis: Positivismus vs. Poststrukturalismus, Objektivität und Geschichtsverständnis. Anthropologie und Geschichte.....	178
IV.....	199
Grenzenlose Erkenntnis?.....	199
Kapitel 5: Denken, Glauben, Wissen.....	201
I.....	201
2 + 2 = 5.....	201
II.....	210
Glauben und Zweifeln.....	210
III.....	216
Glauben und Wissen.....	216
Exkurs: Moralische Erkenntnis.....	224
I.....	224
Moral und die Absolute Konzeption.....	224
II.....	229
Objektive vs. subjektive Moral.....	229
III.....	235
Der Verlust moralischer Erkenntnis. Genealogie und Moral und Williams' „Wahrheit und Wahrhaftigkeit“.....	235
IV.....	245
Moral für unreine Untersuchende.....	245
Kapitel 6: Die Absolute Konzeption und der Reine Untersuchende.....	250
I.....	250
Untersuchende und die Absolute Konzeption: Ich der Reine Untersuchende, der Reine Untersuchende und die Absolute Konzeption.....	250

INHALTSVERZEICHNIS

II.....	261
Wissenschaft und die Absolute Konzeption: das wissenschaftshistorische Problem, das wissenschaftspolitische Problem.....	261
III.....	267
Alternative Absolute Konzeptionen. Absolute Konzeptionen für Skeptiker.....	267
IV.....	274
Noch einmal: (Mindestens) Zwei philosophische Kampflinien.....	274
V.....	276
Noch einmal: Das Ende allen Forschens.....	276
 Ausblick.....	 278
 Literaturverzeichnis.....	 284
 Ehrenwörtliche Erklärung.....	 291

Vorwort

Ich bin gefestigt durch die Philosophie, die noch nie etwas verdorben hat.

Giacomo Casanova

Es mag ebenso ehrlich wie unangemessen sein, diese Arbeit mit einer Entschuldigung zu beginnen. Sie kommt nicht von ungefähr. Persönlich halte ich nichts von Entschuldigungen, denn sie beziehen sich auf etwas, was man ohne Reue getan hat, und sind ein Akt von Reue über etwas, das man naheliegenderweise nicht zu ändern vermag. Aber man hätte wohl im Studium der Philosophie nicht viel gelernt, wenn man nicht gegen seine eigenen Maximen begründeterweise verstoßen könnte. Man kann das als eine sophistische Denkweise beurteilen; aber man muss nicht, schließlich ist es ebenso möglich, dass es die Einsicht in eine objektivere Erkenntnis ist, die die eigenen Maximen richtigerweise überstimmt.

Die Entschuldigung, die es vorzubringen gilt, ist eine zweifache, und sie ist begründet, weil sie in der Natur der Sache liegt; genauer in der des gewählten und zu besprechenden Themas. Sie ist nötig, weil man diese Arbeit ohne sie nicht beginnen und schon gar nicht abschließen könnte, und wenn diese Arbeit nötig ist, folgt daraus auch ihre Notwendigkeit. Sie ist unumgänglich, weil ich persönlich das zu besprechende Thema für das gewichtigste und deutlichste der Philosophie halte, ohne es an dieser Stelle gebühlich abschließen zu können. Ihre eine, philosophiegeschichtliche Seite zollt der Tatsache Rechnung, dass die wichtigsten und schwierigsten Probleme des Themas nicht gelöst werden, sondern bestenfalls als eine Bestandsaufnahme mit Hinweisen verstanden werden muss; die andere ist eine autorenbiographische, nämlich darum bemüht, dass es sich bei dieser nicht um ein Hauptwerk handeln kann. Das bedeutet freilich weder, dass die philosophiegeschichtliche nicht von einem hinreichend klugen Kopf umfassend und trefflich dargelegt werden könnte, noch, dass die autorenbiographische überhaupt ein Hauptwerk verlangt, beziehungsweise dessen Erwartung erregen könnte - aber wo bleiben wir, wenn wir so etwas nicht anstreben? Vielmehr ist die Entschuldigung getragen von der Einsicht, dass wenigstens *ich* die letzten Schwierigkeiten nicht zu lösen vermag, nicht im Rahmen einer Dissertation, nicht an diesem geistesgeschichtlichen Standpunkt, nicht unter den - frei gewählten - Bedingungen.

Damit sei nicht gesagt, dass es nichts zu sagen gibt. Einige Probleme, die im Zusammenhang mit der Absoluten Konzeption der Wirklichkeit stehen, werden bei näherem Hinsehen als selbst

problematisch entlarvt: die Annahme der konstitutionellen Begrenzung menschlichen Erkenntnisvermögens, die Unüberwindbarkeit des Relativismus, die Sonderstellung von Geschichte und Moral. Um andere steht es schwieriger, und ihnen kann eben lediglich mit Hinweisen begegnet werden: das Verhältnis von Geist zu Materie, das Verhältnis pragmatischer und absoluter Erkenntnis, die Selbstverstümmelungen der Wissenschaften durch systematische und institutionalisierte Arbeitsteilung. Wirkliche Maßnahmen zur Erarbeitung eines holistischen Weltverständnisses wären weitgreifendere Herangehensweisen, die an dieser Stelle aus besagten Gründen nicht zu leisten sind.

Die Entschuldigung geht so dahin, dass ich meine kognitive Beschränktheit, geistesgeschichtliche Position und nicht zuletzt lebenspragmatische Schwäche, diese Arbeit *dennoch* abzuschließen, eingestehe; und damit dieses Werk eben als bloße Bestandsaufnahme deklariere; eine Bestandsaufnahme mit Hinweisen.

Dass dies für systematische Philosophie ziemlich schwach ist, kann ich dabei nicht leugnen. Daher sollten zunächst einige Klarstellungen erfolgen, die dem Leser die Richtung weisen und - hoffentlich - seinen Enthusiasmus drosseln, wenn nicht gar ersticken.

Die vorliegende Arbeit ist themenbezogen. Ich verstehe sie nicht als hermeneutische oder analytische Bearbeitung eines bestimmten Philosophen oder einer bestimmten Theorie - nicht einmal Bernard Williams gibt dafür genügend her - sondern als Arbeit an einem Gegenstand. Sie versucht einen möglichst umfassenden, und dennoch nicht zu leichtfüßigen Umgang mit der Frage nach der Möglichkeit und Beschaffenheit der Absoluten Konzeption der Wirklichkeit nachzugehen, wenn sie in der traditionellen und einzig interessanten Weise als eine Theorie verstanden wird, die die Welt in umfassender und zusammenhängender Form erklärt. Die Arbeit wird daher nicht vollständig und nicht gänzlich argumentativ wasserdicht sein. Manche Literaturauswahl mag beliebig erscheinen, manche Argumente redundant, manche Auswahl der Teilprobleme als ad hoc empfunden, manche Bearbeitung ebendieser den Grenzen meines Verstandes verschuldet als unzureichend. Wenigstens das aber ist als Erklärung, nicht als Entschuldigung gemeint.

Warum? Weil man dieses Thema nicht anders angehen kann; wenigstens nicht vor unserem - bereits jetzt etwas sehr strapazierten - geistesgeschichtlichen Horizont. Ein würdiger Einwand wäre, dass man für eine Dissertation ein beschränkteres, übersichtlicheres Problem zu wählen habe. Gewiss. Aber der ganze Witz an der Betrachtung der Absoluten Konzeption ist, dass man sie nicht beliebig in Teilprobleme zersplittern kann, sondern versuchen muss, den umfassenden Überblick - über einerseits die Herausforderungen, andererseits die Fortschritte - zu bewahren.

Unabhängig solcher kontingenten Unzulänglichkeiten gibt es an dieser Arbeit aber einen weiteren, strukturellen Mangel, der jeder Beschäftigung mit der Absoluten Konzeption und genau genommen auch den meisten philosophischen Untersuchungen anhaftet. Wenn es so etwas wie wissenschaftlichen Fortschritt gibt, dann bedeutet das gleichzeitig, dass das Resultat der Forschung den Akteuren in dieser nicht oder nur fragmentarisch bekannt ist. Vor den meisten konkreten Wissenschaften hat die Philosophie teilweise - gewiss nicht umfassend - den Vorteil, dass ihre Theorien einen Allgemeinheitsgrad vorzuweisen haben, der sie von den Fehlritten und Zufälligkeiten aktueller Forschungsstände entbindet, in letzter Instanz sogar von der aktuellen Welt, in der wir leben. Es ist meiner Meinung nach einsichtig, dass allein damit aber keine angemessene Theorie darüber erzählt werden kann, wie *unsere* Welt tatsächlich beschaffen ist. Auf dem Weg zu einer Absoluten Konzeption ebendieser ist es so nötig, auch weniger objektive, ja alle empirisch erschließbaren Erkenntnisse mit einzubeziehen. Wie wir diese Welt vorfinden und welche Gegenstände wir in ihr vorfinden ist eben etwas, dem unser Verstand im Modus des Denkbaren überlegen ist, aber was wir vor dem Hintergrund des Erkennbaren bei einer interessanten Betrachtung *dieser* Welt benötigen. Gleichzeitig mag die Welt ihre Grenzlinien und Umbrüche an Stellen haben, für die unser Verstand nicht fein genug ist. Das aber ist eine Herausforderung, die man annehmen kann.

Schließlich möchte ich gestehen, dass ich rein hermeneutische Arbeiten seither unter dem Verdacht hatte, Kümmelspalterei zu betreiben, denn Erkenntnisse zu suchen; so wie ich rein analytische häufig als wenigstens empfinden habe. Das darf nicht falsch verstanden werden: Jeder Interpret sollte sein Bestes geben, zu verstehen, was ein Autor ihm zu verstehen geben will; und er sollte sein Bestes darin geben, klar, deutlich und logisch zu argumentieren. Die hermeneutischen wie systematischen Mängel meiner Arbeit sehe ich auch so auf meine eigene Unfähigkeit reduziert, die gern externer Ergänzung bedarf und diese auch als gerechtfertigt ansieht. So möchte ich mein Scheitern, die Absolute Konzeption bis in ihre letzten Fasern zu begreifen, nicht ausschließlich als symptomatisch für die Sache als für meine eigenen Unzulänglichkeiten oder die meiner durchschnittlichen Zeitgenossen sehen.

So ist die letzte, umfassende Entschuldigung tatsächlich eine rein persönliche. Denn ich möchte mich dafür entschuldigen, vermutlich eine langweilige und manchmal dumme Arbeit vorzulegen; in vollem Bewusstsein darum, dass es reichlich langweiligere und dümmere gibt; und in Anerkennung der übrigen.

Einleitung

*We are God's middle children
with no special place in history and no special attention.*
Tyler Durdon

I

Die Absolute Konzeption der Wirklichkeit.

Ich bin der Überzeugung, dass die Einsicht in die Möglichkeit der Absoluten Konzeption der Wirklichkeit etwas ausgesprochen Triviales ist. (Ich bin ferner der Einsicht, dass jede Behauptung, die man aufstellt, die mehr als vier Prämissen hat, Gefahr läuft, in Sophismen abzugleiten.) Damit meine ich nicht, dass es leicht wäre, sie in ihrer Form und erst recht in ihren Inhalten zu begreifen. Es ist vielmehr die Einsicht vonnöten, dass wir, wenn wir über so etwas wie Welterkenntnis sprechen, selbst in einem geistesgeschichtlichen Stadium verfangen sind. Natürlich kann ich heute nicht die Endform der Absoluten Konzeption vorstellen [aber ebenso wenig kann dies ein Physiker von seiner physikalischen Theorie, ein Biologe, von seiner biologischen, und ein Soziologe von seiner soziologischen Theorie behaupten]. Wissenschaftlicher Fortschritt lebt von voll Mangel entworfenen Theorien und der Kritik ebendieser im (hoffentlich) freien Diskurs.

Dem Gedanken einer Absoluten Konzeption hängt etwas Holistisches an. Sie ist kein Stadium wissenschaftlichen Fortschritts, sie ist nicht einmal wirklich ein Ideal. Die Absolute Konzeption der Wirklichkeit ist das Resultat weniger, sehr einfacher Prämissen, die man jenseits von Hyperintellektualisierung kaum ablehnen kann. Und die Prämissen lauten:

- (1) Es gibt eine Welt jenseits unserer Wahrnehmung ebendieser.
- (2) Wir sind in der Lage die Welt (wie begrenzt auch immer) wahrzunehmen.
- (3) Unser Verstand ist in der Lage durch wissenschaftliche Arbeitsmethoden, unser Bild von der Welt wahrer und objektiver zu machen, unsere Sprache vermag dies (einigermaßen) klar ausdrücken.
- (4) Es gibt nur eine Welt, in der wir leben.

Man könnte diese Position als rationalistischen Realismus bezeichnen. Sie verbirgt sich in der einen

oder anderen Form hinter aufklärerischen Welterklärungen, die an der Möglichkeit objektiver Erkenntnis festhalten. Ich möchte nicht behaupten, dass Positionen, die eine oder mehrere jener Prämissen ablehnen, falsch sind. genau genommen bin ich sogar sehr offen zu skeptizistischen, poststrukturalistischen oder gar mystischen Alternativen der Weltanschauung - was (um Missverständnissen vorzubeugen) nicht mehr heißen soll als Weisen, die Welt, in der wir leben, zu sehen. Man kann viel lernen, wenn man sich ihnen ernsthaft widmet. Aber man muss ebenso sehr lernen, welchen Status eine bestimmte Erkenntnis hinsichtlich dessen hat, was man Weltbezug nennen könnte: Dem Status der Abhängigkeit und Gerichtetheit auf die Welt und nicht ihre Betrachter.

Daher möchte ich des weiteren die Überlegung einführen, dass im Reich der Erkenntnis eine Hierarchie existiert. Dies ist gänzlich nicht-normativ gemeint. Die Hierarchie bezieht sich auf ein Maß an Objektivität, nicht darauf, welche Erkenntnis wahrer oder normativ angemessener ist. Das Vorhandensein einer Hierarchie bedeutet in diesem Fall also nicht mehr als das Vorhandensein *einer* Ordnung; soll heißen, einer Ordnung in Hinsicht auf das Maß von Perspektivität von Vorstellungen und den damit verbundenen Verzerrungen der Einschätzung darüber, wie die Welt erscheint, und nicht, wie sie tatsächlich ist.

Das Hauptproblem, warum sich uns die Dinge nicht so zeigen, wie sie sind, ist, dass wir mit einem Interesse an die Welt herangehen, die ihre pure Erkenntnis nicht als Endziel hat, sondern allerlei andere, zumeist pragmatische Interessen an der Welt haben. Das ist solange nicht problematisch, wie wir uns bewusst sind, dass unsere Vorstellung von der Welt und ihren Gegenständen nur für uns so erscheinen und wir sie nur so bewerten, wie sie für uns sinnvoll und nützlich sind. Sobald wir aber tatsächlich wissen wollen, wie *die* Welt selbst beschaffen ist, müssen wir jener Hierarchie nachgeben, welche eben Erkenntnisse als Erkenntnisse der Welt schlechthin ordnet, nicht nach unseren persönlichen oder menschentypischen Auffassungen.

Wir werden im Laufe dieser Arbeit Auffassungen begegnen, die dem widersprechen und wir werden ihnen widersprechen. Denn jede wissenschaftliche Auffassung ist vor dem Hintergrund der Fragestellung nach der umfassenden und objektiven Erkennbarkeit der Welt nur *eine* Position zu ebendieser und ihre Fundierungen sind beileibe nicht objektiv gerechtfertigt, sondern existieren vor dem Hintergrund der Unvollständigkeit unserer Welterkenntnis. Und so ist auch Williams nur ein Akteur in jenem Spiel um die Absolute Konzeption.

Bernard Williams und die absolute Konzeption der Wirklichkeit.

„Nicht weniger“ als „die Darstellung der Welt¹ ohne Bewußtsein“ so erweitert, dass „innerhalb der Welt für Bewußtsein Platz ist“ und „die verschiedenen Standpunkte in verständlicher Weise zueinander und zur materiellen Welt in Beziehung“ gesetzt sind, steckt „in der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften, wenn sie in der traditionellen und einzig interessanten Weise als mit dem Anspruch verknüpft interpretiert wird, daß es gerade die primären und nicht die sekundären Eigenschaften sind, die die materielle Welt, wie sie wirklich ist, charakterisieren.“² So beschreibt Williams den Kern der absoluten Konzeption der Wirklichkeit³. So leitet er aus dem Gedanken, dass die materiellen Eigenschaften der Welt diese so darstellen, wie sie tatsächlich ist, her, dass über ihre Untersuchung ein umfassendes Weltbild entworfen werden kann, welches auch klärt, wie perspektivische Standpunkte und deren Wahrnehmung der Welt, wie sie erscheint, zustande kommen.

Die Welt hat vermutlich kein Interesse an uns, wir allerdings haben ein grundsätzliches Interesse an der Welt. Das muss sich nicht notwendigerweise darauf beziehen, die Welt zu erkennen - ein Zwang dazu besteht ja tatsächlich nicht -, aber für Williams' Projekt und - das sei unterstellt - das historische Projekt der Aufklärung ist das schlicht eine Voraussetzung. Wollen wir die Welt verstehen, wie sie wirklich ist, so bestehe die Schwierigkeit darin, „jedes systematische Vorurteil oder jede Verzerrung oder Parteilichkeit in unserer Anschauung, in unserer Vorstellung von der Welt, zu überwinden; diese also in dem Sinne zu überwinden, daß man einen Standpunkt (den absoluten Standpunkt) gewinnt, von dem aus er in seiner Beziehung zur Wirklichkeit verstanden [...] werden kann.“⁴ Der absolute Standpunkt - anderenorts die „azentristische Weltauffassung“⁵ oder der „Standpunkt des Universums“⁶ genannt - ist jener, der nicht mehr von der Perspektivität des Untersuchenden gefärbt ist. Ihn zu erreichen sei Aufgabe der Naturwissenschaften und deren Erfüllung sei die Welt als das erkannt, was sie wirklich ist: „In einer wissenschaftlichen Untersuchung sollte es idealerweise eine Konvergenz auf eine Antwort geben, wobei die beste

1 Zum Begriff der Welt bei Williams sowie im Allgemeinen s. Kapitel 1, Abschnitt I.

2 Williams: *Descartes*, S. 206.

3 Im Folgenden werde ich von der „absoluten Konzeption“ sprechen, wenn es sich um Williams' konkretes Modell handelt, während mit „Absoluter Konzeption“ das grundlegende Ziel allen Forschens im Sinne von umfassender objektiver und vollständiger Welterkenntnis gemeint ist.

4 Williams: *Descartes*, S. 46.

5 Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 112.

6 Moore: *Points of View*, S. 7.

Erklärung der Konvergenz die Vorstellung involviert, daß die Antwort die Beschaffenheit der Dinge darstellt“⁷.

Williams gelangt zu seinem Entwurf der Absoluten Konzeption über eine Descartes-Exegese. Dabei ist seine theoretische Nähe zu René Descartes keinesfalls eine Selbstverständlichkeit. Man kann vermutlich unterstellen, dass beide ein aufklärerisches Projekt betreiben, insofern sie nach der Fundierung von nicht-zufälligem und nicht-pragmatischem Wissen suchen. Descartes steht dabei - wenigstens für die Philosophiegeschichte - im historischen Initialmoment der modernen Aufklärung, Williams an einem Punkt, an dem diese Entwicklung bereits umfassende und vielfältige Resultate hervorgebracht hat, Theorien, von deren „Leistungsfähigkeit“ und „(interkulturelle[m]) Erfolg“ er hinlänglich überzeugt ist und worin er auch das Projekt der Welterkenntnis legitimiert sieht.⁸ Will Descartes - mit einem Wort - seine eigenen Vorurteile kritisieren und eine Grundlage für gesichertes Wissen schaffen, sieht sich Williams mit seinen Zeitgenossen bereits im Besitz von einigen wirklich passablen Theorien über die Welt.

Wir wollen an dieser Stelle nicht darüber spekulieren, ob Williams ähnlich persönliche Gründe hat [beispielsweise weil er das Projekt der Aufklärung durch gegenspielende intellektuelle Strömungen gefährdet sieht].⁹ Es ist ebenso wenig eindeutig, ob Descartes' Meditationen tatsächlich einen individuellen Charakter in dem Sinne haben, dass wirklich *er* nach gewisser Erkenntnis sucht, oder ob man die Vorgehensweise als stilistisches Mittel oder - unter der Maßgabe, dass der Verstand aller Menschen in gleicher Weise funktioniert wie Descartes' -¹⁰ darin eine universelle Anleitung für jedweden Untersuchenden zu verstehen ist. Da steckt einiges dahinter. Denn die Unwissenheit Descartes', ob seine Methode zu einem universellen Ergebnis führt oder zu einem, welches nur ihm oder nur einer bestimmten Gruppe von Menschen hilfreich ist, ferner: ob die Methode auch tatsächlich wahre Ergebnisse liefert, ist eine, der Williams nicht aufsitzt.¹¹ Der Grund hierfür ist leicht verständlich: Williams kann im Besitz all der modernen und erfolgreichen Theorien nicht garantieren, dass diese wahr sind: Williams muss die Forderung der Gewissheit seiner Erkenntnisse aufgeben. Und wenn er damit recht hat - die meisten Descartes-Rezipienten würden ihm dabei wohl zustimmen - kann es eigentlich Descartes auch nicht. An der entscheidenden Stelle gelangt dieser

7 Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, S. 191. Weiterhin ist es „von zentraler Bedeutung, daß sich diese Vorstellungen nicht auf alle Erkenntnisarten, sondern nur auf die Naturwissenschaften beziehen.“ (S. 195).

8 vgl. Williams: *Descartes*, S. 208.

9 vgl. Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 11. Sein Antagonismus mit Richard Rorty und Hilary Putnam ist dabei sicherlich offenkundig und vielleicht sogar ein wenig legendär; er zeigt aber nichts über die Notwendigkeit, das aufklärerische Projekt philosophisch zu legitimieren: es sind zwei verschiedene Dinge, die Widersacher einer Position zu bekämpfen und eine solche weiterzuentwickeln oder zu fundieren.

10 s. Kapitel 4, Abschnitt II.

11 vgl. Williams: *Descartes*, S. 28f. u. S. 207.

nämlich dadurch zu Gewissheit, weil Gott sein Schutzpatron ist.¹² Williams muss ohne Gott auskommen und - in einem aufgeklärten Weltbild - damit stets mit dem Skeptizismus ringen, den sein Vorgänger auf das abendländische Denken losgelassen hat. Die Forschungsrichtung ist eben eine andere: Wer nach Wissen trachtet, kann höchste Ansprüche stellen; wer bereits Erkenntnis hat, muss sich auf diese auch irgendwie verlassen.

Die Nähe zwischen den beiden ist trügerisch.

Descartes geht es bekanntlich darum, sich von allen Täuschungen und perspektivischen Verzerrungen frei zu machen und die Sicherheit seiner Erkenntnisse zu gewährleisten.¹³ Es ist die Suche nach Gewissheit, die Descartes antreibt, die Abkehr davon, die Williams' holistisches Projekt erst ermöglicht. Diese Differenz ist (mindestens) bedenklich. Denn die Aufgabe des Gewissheitsstatus von Erkenntnissen tangiert vermutlich auch ihren Wahrheitsstatus.¹⁴ Eine Untersuchung könnte so zwar tragfähige Theorien hervorbringen, die aber nicht wahr sind; ebenso wie eine Untersuchung zu wahren, nicht allgemeingültigen Einsichten führen könnte. Es spricht nichts Offensichtliches gegen den Gedanken, dass ein Untersuchender (wie auch immer) durch Gott in seiner Erkenntnissuche gesichert wird, während ein groß angelegtes, wissenschaftliches Projekt zwar schlüssige und verständliche, aber nicht wahre Ergebnisse hervorbringt. (Descartes oder eine andere Einzelperson könnte also in ihrer Theorie über die Welt richtiger liegen als das gesamte wissenschaftliche System der Aufklärung.)

Williams versucht das auf elegante Weise zu retten. Seine Absicherung hängt an der (vielleicht einzigen) bedeutsamen Übereinstimmung der beiden: an einem Konzept, welches Williams den „reinen Untersuchenden“¹⁵ nennt. Dieser ist nun verbindlich assoziiert mit der Vorstellung von Objektivität. Descartes wie Williams wissen, dass ihre Vorstellungen als Menschen massiv durchsetzt sind von Vorurteilen und subjektiven Einschätzungen, die mehr an ihnen selbst beziehungsweise gemeinen Meinungen hängen als an den Gegenständen, über die sie Urteile fällen. Diese perspektivischen Verzerrungen stehen für beide unter Generalverdacht, die Welt nicht darzustellen, wie sie wirklich ist, sondern lediglich so, wie sie sich kulturell verblendeten und persönlichen Einzelwesen darbietet. Der Reine Untersuchende ist nun das Ideal eines Forschenden, der sich nicht von persönlichen Motivationen treiben lässt, sondern ohne pragmatische Erwägung daran forscht, wie die Welt wirklich ist, als Welt, nicht als Welt eines Untersuchenden. Alle - tendenziell nicht auf Erkenntnis gerichteten oder unsicheren - Erwägungen, die von diesem hehren

12 vgl. Descartes: *Meditationen*, dritte und fünfte Meditation; vgl. Williams: *Descartes*, S. 47, 132 u. 170.

13 vgl. Descartes: *Meditationen*, erste Meditation.

14 s. Kapitel 5, Abschnitt III.

15 vgl. Williams: *Descartes*, S. 29, auch 165ff. u. 261f.

Ziel abweichen, fallen vom Reinen Untersuchenden ab. Die Reine Untersuchung ist eine Erforschung der Welt, wie sie wirklich ist, um ihrer selbst willen.¹⁶

Das führt allerdings nicht selbsttätig zu einer absoluten Konzeption der Wirklichkeit; und das wiederum hängt an (mindestens) zwei Dingen. Zum einen versteht Williams diese in zweifacher Form: als Voraussetzung des aufklärerischen Projekts, also als eine Beschaffenheit der Welt jenseits unserer (perspektivischen) Vorstellungen, sowie als Ziel unseres Erkenntnisprozesses.¹⁷ Zum anderen muss angenommen werden, dass unser Bestreben nach objektiver und schließlich absoluter Erkenntnis in einer „letzten Auffassung“ konvergiert, jenem absoluten Punkt, an dem das Freimachen allen Perspektivischen und Willkürlichen uns eine Theorie der Welt vorzeigt, wie sie selbst ist. Williams borgt sich diesen Gedanken von C. S. Peirce, der damit für Williams' Vorstellung von der absoluten Konzeption im Grunde beinahe wichtiger wird als Descartes.¹⁸ Ohne den Gedanken, dass wissenschaftliche Arbeitsteilung und kollektivistische Forschung in der Lage sind, objektivere Erkenntnisse zu liefern, das heißt darauf resultierende Konvergenz die Welt besser als das beschreibt, was sie wirklich ist, gibt es keinen Grund anzunehmen, dass die institutionalisierte abendländische Wissenschaft angemessenere Ergebnisse liefert als ein einzelner Untersuchender: Descartes benötigt keine Konvergenz.

Das kann nun verschiedenes bedeuten: Williams sieht das Projekt der Welterkenntnis auf einem epischen investigativen Ausflug, bei dem er nicht an jeder Station Gewissheit fordert; vielmehr ist Gewissheit das Resultat, sobald wir eine konvergente, absolute Theorie erreichen. Oder aber er schließt lediglich den Skeptizismus aus, das heißt grenzt die letzten und radikalsten Zweifel aus, die sich jenseits der vereinbarten Bedingungen arbeitsteiliger Forschung stets auftürmen. Oder aber - und das ist auch ein regelmäßig hervorgebrachter Vorwurf gegen seine Vorstellung einer absoluten Konzeption - er lehnt die Gewissheit unserer Erkenntnisse insofern ab, wie sie sich auf die Gewissheit über die Welt, wie sie ist, bezieht, und nicht auf die, wie wir sie eben mit unseren wissenschaftlichen Methoden sichern können.

Wir dürfen so - das ist in keinem Moment zu vergessen - nicht selbstverständlich davon ausgehen, dass Descartes dem Projekt der Aufklärung in der Form zustimmen würde, wie Williams es zeichnet und wie wir es seit ein paar Jahrhunderten betreiben. Dass objektive Erkenntnis sich besser aus der Arbeit vieler ergibt, ist lediglich eine Annahme, ebenso wie dass auf diese Weise wir kollektiv die Welt besser verstehen lernen als wir es persönlich könnten.

16 s. Kapitel 6, Abschnitt I.

17 vgl. Williams: *Descartes*, S. 256.

18 vgl. *ibid.*, S. 205 u. 207.

Auch dieser Gefahr ist sich Williams freilich bewusst. Er begegnet ihr mit der weiteren Forderung, dass die absolute Konzeption nicht nur die psychologischen und kulturellen Phänomene beschreiben können, die den subjektiven Wesen in der objektiv beschriebenen Welt zukommen, sondern auch einen reflexiven Charakter haben muss: „Wesentlich für die absolute Konzeption [...] ist die Idee, daß sie auf nicht-leere Weise erklären könnte, wie sie selbst mitsamt den unterschiedlichen perspektivischen Sichtweisen von der Welt möglich ist. [...] Diese Konzeption wird aus nicht-perspektivischen Materialien bestehen, die jedem adäquat ausgerüsteten Untersuchenden welcher Beschaffenheit auch immer zugänglich sind, und ebenso erklärt sie uns [...] solche Dinge wie unsere Fähigkeit, diese Konzeption zu begreifen.“¹⁹

Diesen Gedanken lohnt es einen Moment lang auszuführen, denn seine Tragweite ist für Williams' Entwurf der Konzeption zentral und so auch für entsprechende Kritiken daran von Bedeutung. Denn die absolute Konzeption ist nicht als einfache Weiterentwicklung der uns vertrauten Wissenschaften hin zu einem besseren und auch umfassenderen Verständnis der physikalischen, sowie kulturellen Welt und der phänomenalen Perspektive darin vorkommender Subjekte zu verstehen, sondern sie ist dahingehend holistisch, dass sie aus einer zukünftigen, grundlegenden Physik - wenn wir die dann noch so nennen können - heraus erklärbar ist. Vom absoluten Standpunkt aus müssen alle wirklichen und vielleicht auch einige möglichen Perspektiven verständlich sein, in derselben Weise wie die absolute selbst. Dass das gleichzeitig bedeuten muss, dass vom absoluten Standpunkt aus auch die Möglichkeit der Einnahme des absoluten Standpunktes durch einen perspektivischen Untersuchenden verständlich ist, folgt trivialerweise. Eine so fortschrittliche Physik wäre dann gewissermaßen eine Wissenschaft über die Welt und alle ihre Inhalte und deren Voraussetzungen und Annahmen müssten auch für alles in der Welt befindliche gültig sein.

Dass es sich dabei nicht um eine Physik nach unserem gegenwärtigen Verständnis handeln kann, liegt auf der Hand. Allein die Tatsache, dass es widersprüchliche Interpretationen der objektiven, materiellen Welt und erst recht der kulturellen gibt, verlangt, dass die absolute Konzeption „eine Theorie des Irrtums enthält, die die Existenz kontradiktorischer Auffassungen und sich selbst erklären kann“, so „daß die physikalische Theorie und die Interpretation der Natur nicht

19 Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, S. 196f. Tatsächlich sieht er diesen absoluten Teil der Welterklärung, der eben auch die absolute Konzeption ins Verhältnis zu sich selbst und der Welt setzt, als Aufgabe der Philosophie: „Es mag [...] zumindest einen Teil der Philosophie [...] geben müssen, der einen absoluten Status hat: nämlich den, der einsichtig macht, warum Naturwissenschaften absolute Erkenntnis hinsichtlich ihres Gegenstandsgebietes haben können, während Sozialwissenschaften, die Erfahrungswissenschaften usw. dies nicht können. [...] Aber dieser Teil der Philosophie würde beinahe die gesamte Philosophie ausmachen. So endet nicht einmal diese Minimalhoffnung auf eine absolute Konzeption [...] in der Schlußfolgerung, daß die Philosophie selbst absolute Erkenntnis darstellt“ (Williams: *Descartes*, S. 256).

unter der gleichen Art von Unbestimmtheit leiden sollen, die die Übersetzung und die Interpretation des Geistigen beeinträchtigen kann“.²⁰ Mit anderen Worten: Die absolute Konzeption muss nicht nur eine Geschichte darüber erzählen, wie Perspektiven zustande kommen, sondern auch wie diese zu Irrtümern über den wahren Charakter der Welt führen können und wie sie sich in eine nicht mehr widersprüchliche, objektivere - möglichst absolute - Anschauung übertragen lassen, in der es keine Widersprüche mehr gibt, weil mit Rücksicht auf die objektivere Ordnung diese sich als Scheinwidersprüche oder eben Irrtümer herausstellen.

Man kann Williams' Bestrebungen so zusammenfassen: als die Forderung nach einer einheitlichen Theorie über die Welt, die sich an den Kriterien orientiert, wie sie unabhängig von Beobachtern beschaffen ist, und von dort aus auch die Teile der Welt erklärt, wie sie sich den Beobachtern zeigt und wie sie die Dinge ermöglicht, die der Beobachter als wenigstens geistiges, später aber auch kulturschaffendes Wesen in sie hineinbringt. Da die Forschung einen prozesshaften Charakter aufweist, muss ferner für alle weniger fortschrittlichen, sowie größer perspektivischen Welterklärungen eine Theorie ihrer Fehler- beziehungsweise Mangelhaftigkeit objektiv diesen Status begründen und auch ihr Ausmerzen durch die eben fortschrittlicheren beziehungsweise objektiveren Theorien fundieren.

III

„Eine Stimmung, kein ernsthaftes Argument“. Putnam vs. Williams.

Hilary Putnam bezeichnet Williams' Ansatz als „not a serious argument [...] rather the expression of a mood“²¹. Man darf sich fragen, wie er das meint.

Dass Williams' Publikationen Ausdruck einer Stimmung sind, mag stimmen. Um sich dies zu verdeutlichen, muss man sich aber (mindestens) zwei Fragen stellen: Was macht eine *Stimmung* aus und was macht *eine* Stimmung aus? Mit anderen Worten: Inwiefern können Williams' Gedanken als Ausdruck von Stimmung verstanden werden - und weiterhin inwiefern können die jedes Philosophen auf Stimmungen zurückgeführt werden - und wie ist die Stimmung, welche sich Williams bemächtigt hat, zu charakterisieren?

²⁰ Williams: *Descartes*, S. 255.

²¹ Putnam: *Renewing Philosophy*, S. 107. Trotz „his brilliance, his eruption, [and] his wit“ (S. 80) liege er eben in diesem Falle einfach gnadenlos daneben.

Bei der ersten Frage kommt einem Martin Heidegger in den Sinn, der die Stimmung als grundlegende Verfassung selbstbewusster Wesen versteht. Diese komme „weder von 'Außen' noch von 'Innen', sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf. [...] Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein *als Ganzes* erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich.“²² In der Stimmung färbt sich das wahrnehmende Individuum die Welt gewissermaßen als Ganzes. Sie geht allem konkreten Erkennen voraus, bringt gewissermaßen eine (kontingente?) Verfasstheit des Erkennenden mit in den Erkenntnisprozess. Dies eröffnet die Möglichkeit zu der Überlegung, dass verschiedene Denker verschiedene Theorien entwickeln, nicht ob der Beschaffenheit der Gegenstände, über die sie theoretisieren, sondern ob ihrer Haltung auf die Welt überhaupt.

Möglicherweise denkt Putnam an dieser Stelle an Heidegger, höchstwahrscheinlich aber nicht. Dieses kurze Abschweifen zu diesem kann dennoch vielleicht zu einer weiteren Einsicht über das Verhältnis von den Argumenten Williams' und Putnams führen. Denn selbst wenn man Heidegger nicht so weit folgt, dass alles Erfahren einer Stimmung unterliegt - und mir zumindest scheint es eine der weniger unverständlichen Thesen seiner Phänomenologie zu sein -, muss man wohl zugestehen, dass wenigstens die meisten Tätigkeiten, die ein vernunftsbegabtes, aber nur begrenzt vernünftiges, endliches und sentimentales Wesen umtreiben, mit einer Stimmung verbunden sein können.

Während umgekehrt schwer zu imaginieren ist, was Gott in seiner Stimmung - so er denn eine hat - zum Schwanken bringen könnte.²³

Der entscheidende Punkt ist, dass sich eine solche Stimmung auf die Wahrnehmung der Welt als Ganzes legen kann. Das ist deswegen eine Betrachtung wert, weil jeder Untersuchende eben nicht die Welt als Ganzes präsent hat, sondern stets nur Ausschnitte von ihr und Perspektiven darauf. Erklärungspotential bekommt dieser Gedanke schließlich dann, wenn wir annehmen, dass die

22 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 136f. (meine Hervorhebung, seine anders). Diese Charakterisierung ist eine von dreien, weiterhin nämlich zum einen, dass die Stimmung unhintergebar ist, in dem Sinne, dass es nicht den Zustand gebe, in keiner Stimmung zu sein, sondern lediglich ein Abwechseln verschiedener Stimmungen, zum anderen, dass die Stimmung es erst ermöglicht, gegenüber der Welt eine Haltung einzunehmen [wie beispielsweise Furcht], da in ihr das Subjekt sich erst gewahr wird, in der Welt zu sein als Subjekt.

23 Ich erlaube mir im weiteren Verlauf dieses Dokuments nötige, aber nicht notwendige Kommentare, die der Argumentation selbst weder zu-, noch abträglich sind. Sie erscheinen wie hier in einem eingerückten Kästchen und rühren durchweg wohl mehr von meinem Gutdünken denn der möglichst objektiven Herangehensweise an das Thema. Man kann sie also guten Gewissens überspringen, aber dann wird es vermutlich nicht ganz so unterhaltsam.

Stimmungen sich nicht völlig voreinander verschließen - ein Thema, das uns über kurz²⁴ oder lang²⁵ immer wieder begegnen wird - tatsächlich Ausdruck einer Unzulänglichkeit sind, die möglicherweise beide zu kompensieren suchen; eben wenn wir es nicht als Ausdrücke verschiedener, unhintergebar philosophischer Mentalitäten sehen, sondern als Einschätzung ihrer eigenen Theorien hinsichtlich ihrer Gültigkeit und Stellung gegenüber der Welt. Was plausibel²⁶ erscheint, hängt schließlich nicht an der Welt, sondern der Einschätzung ebendieser durch einen bestimmten Untersuchenden.

Heidegger selbst räumt nun tatsächlich eine Form theoretischer Stimmung ein: „Theoretisches Erkennen hat immer schon die Welt auf die Einförmigkeit des puren Vorhandenen abgeblendet, innerhalb welcher Einförmigkeit freilich ein neuer Reichtum des im reinen Bestimmen Entdeckbaren beschlossen liegt.“²⁷ Dass dieser Reichtum eben keine eindeutige, allgemein akzeptierte Theorie hervorbrachte, sondern stets konkurrierende Schulen und Denkrichtungen, mag als eine Vorlage dafür gelten, Putnam und Williams zu verstehen. Denn jeder Untersuchende ist in seiner Arbeit empirisch unterdeterminiert, jeder kann nur auf eine begrenzte Menge an Erkenntnissen von begrenzter Gewissheit zurückgreifen, und muss - um diese in ein sinnvolles Ganzes zu gießen - dies mit etwas ersetzen, bei dem die Stimmung zu helfen vermag. Denn wenn man zwei gegensätzliche Theorien über eine Sache hat, kann man (mindestens) in zweierlei Weise gegeneinander vorgehen: Man kann zum einen die tatsächlichen internen Widersprüche aufdecken oder aber bemerken, dass das begrenzte Datenmaterial unzureichend ist, um der Theorie umfassende Gültigkeit zuzugestehen. Und dieser Punkt ist es nun, an dem vielleicht die Stimmung ins Spiel kommen mag, um die begrenzten Erkenntnisse in ein Großes Ganzes einzuordnen, welches man als Untersuchender selbst (noch) nicht überblickt. Da Williams nun nicht über ein abgeschlossenes Bild der absoluten Konzeption verfügt, muss man wohl zustimmen, dass es eine bestimmte Stimmung ist, die ihn dennoch dafür argumentieren lässt.

Man könnte diese als eine aufklärerische bezeichnen. Immerhin: er entwickelt den Gedanken in der Exegese Descartes', einem, wenn nicht *dem* - für Geisteswissenschaftler wenigstens - Aufklärer der ersten Stunde. Mehr noch: er erweitert den Anspruch Descartes' auf ein universelles Projekt der Welterkenntnis, das zwar nicht dem Einzelnen mit Hilfe Gottes sichere Erkenntnis garantiert, aber der gesamten Menschheit und dazu möglicherweise anderen möglichen

24 s. Abschnitt III.

25 s. Kapitel 4, Abschnitt II.

26 s. Kapitel 6, Abschnitt I.

27 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 138. Weiter: „Aber auch die reinste θεωρία hat nicht alle Stimmungen hinter sich gelassen; auch ihrem Hinsehen zeigt sich das nur noch Vorhandene in seinem puren Aussehen lediglich dann, wenn sie es im *ruhigen* Verweilen [...] auf sich zukommen lassen kann.“

vernunftsbegabten Wesen ein umfassendes Verständnis der Welt und ihrer selbst darin in Aussicht stellt.²⁸ Putnam ist zwar auch bemüht, logische Widersprüche in Williams' Argumentation aufzuzeigen, aber auch ihm lässt sich - wie wir in Kürze sehen werden - leicht eine Stimmung unterstellen, namentlich eine antirealistische. Dass einer von beiden das „Vorhandene in seinem puren Aussehen“ begreift, wäre erst einmal nichts als eine schnöde Behauptung. Dass ferner in ihrer gemeinsamen Unkenntnis über den Ausgang des Projektes der Welterkenntnis beide gewissen Stimmungen aufsitzen, macht Williams' Standpunkt nicht weniger betrachtungswürdig.

Man mag Descartes nun eine aufklärerische und zugleich religiöse Stimmung unterstellen, die es ihm so leicht ermöglichte, über argumentative Schwierigkeiten hinwegzusehen und sich mit theologischen Begründungen zu begnügen. Auch hier hilft eine Vorstellung davon, wie die Welt insgesamt wohl beschaffen ist, dafür, die Gegenstände der Welt in eine Ordnung zu bringen, die aus ihnen selbst nicht in ungeschliffener Weise abzuleiten ist. Daran sieht man, dass eine Stimmung auch ein wenig darüber mitentscheidet, welche Argumente und nicht zuletzt Annahmen man für schlüssig hält und welche nicht. Kann Gott richtigerweise Element eines erkenntnistheoretischen Arguments sein?

Aber dass es keine ernsthafte Argumentation sei, was er uns vorlegt, ist problematisch. Williams könnte das Ganze freilich nicht ernst meinen - dafür spricht sicherlich nicht zuletzt die Art und Weise sowie das Thema seines Spätwerkes (wobei wir das vielleicht einfach als Stimmungsumschwung werten sollten)²⁹ -, aber dann müsste man sich fragen, warum sich Putnam überhaupt damit beschäftigt. Gut, vielleicht meint auch Putnam seine Gegenargumente nicht ernst, oder aber er konstruiert spaßeshalber ernsthafte Gegenargumente zu einer lächerlichen Argumentation. Wenn ersteres stimmen würde, stellt sich - nebenbei - auch die Frage, ob das ansteckt; also ob der Beschäftigung mit nicht ernst gemeinten Theorien selbst auch der notwendige Ernst fehlt. Können wir das Uernste ernsthaft verstehen? Oder müssen wir selbst lächerlich werden, um das Lächerliche zu begreifen?

Man kann das - muss und sollte vermutlich aber nicht - auch noch weiterdenken: Vielleicht sind wir ja in der Lage, mit Lächerlichem auf etwas Ernstes hinzuweisen, sagen wir, weil wir dieses Ernste nicht ernsthaft sagen *dürfen*. Gut, das gilt gewiss nicht für Williams' Theorie; zumindest ist nicht bekannt, dass ihn jemand [beispielsweise die Gedankenpolizei] an der Publikation hindern wollte. Aber vielleicht können wir mit dem Lächerlichen auf etwas Ernstes hinweisen, was wir

28 Der Versuch einer verfeinerten Zeichnung dieser Geisteshaltungen folgt in Kapitel 1, Abschnitt I.

29 s. Exkurs, Abschnitt III.

anders nicht sagen *können*; sei es, weil wir es nicht im ernstesten Diskurs kommunizieren können oder auch noch nicht kommunizieren können. Vielleicht, nur vielleicht, zeigt Williams auf die Absolute Konzeption, weil er sie nicht in der Lage ist zu erklären? Und Putnam sagt, warum Williams nicht darüber sprechen kann. Oder Putnam zeigt, dass Williams nicht darüber sprechen kann. Kann Putnam dann zeigen, dass Williams es nicht zeigen kann?

Man weiß es nicht. Was man weiß, ist, dass Williams einige Probleme in seiner Argumentation hat und einige davon gewichtig sind. Putnam ist dahingehend Rechnung zu tragen, dass er sich umfangreich und systematisch damit auseinandersetzt, und deswegen sollte man seinen Argumenten auch mit dem gebührenden Ernst begegnen.

Zunächst bietet Putnam eine verständliche, gewissermaßen kulturphilosophische Interpretation von Williams' Ansatz an. Eine solche zusätzliche Einordnung ist zweifellos nützlich, wenn man von der unmittelbaren, naiven Lesart absieht, die ihn mit der Aufklärung assoziiert ohne dabei zu viel darüber zu erklären, was das philosophisch in seinem Fall genau bedeutet; man sollte schließlich nicht vergessen, dass Williams die absolute Konzeption zwar betont offensiv, aber nur am Rande zweier philosophischer Untersuchungen anbringt, die sich zum einen um eine philosophische Aufarbeitung Descartes, zum anderen um eine Einschätzung moderner Moralphilosophie drehen. Putnam erklärt uns: „the world we live in, the world *with* observers, evolved out of a world without observers. And the laws that govern our world are just the laws that governed the world without observers. So a description of our world without observers *must* be possible.“³⁰ Wir finden hier den Gedanken wieder, dass sich alles, was Gegenstand unserer Forschung ist, in einer Welt entwickelt hat, die materiell und unabhängig von uns als forschenden wie überhaupt tätigen Wesen in dieser Welt ist.

Putnam geht weiter, indem er die verschiedenen perspektivischen Standpunkte, die eine Welt mit Beobachtern ausmacht, als eine „metaphor of *perspective*“³¹ identifiziert. Es ist nicht vollkommen klar, ob dies bereits ein Kritikpunkt an Williams' Redeweise oder an jedwedem philosophischen Diskurs um das Objektivitätsproblem oder eine weitere Verdeutlichung der zu kritisierenden Theorie ist; sicherlich lässt sich hier aber ein vorschneller, nicht ganz ungewichtiger Einwand finden. Denn - wie auch Putnam völlig richtig feststellt - der Begriff der Perspektive ist

30 Putnam: *Renewing Philosophy*, S. 83. Weiter: „With the appearance of living things and societies new laws *do* appear; not laws which contradict the laws of physics, but laws which apply to things under descriptions which are not available in physics.“ Damit weist Putnam auf ein Problem hin, auf welches wir in Kapitel 2 zurückkommen werden, nämlich einen angenommenen oder anzunehmenden qualitativen Sprung von materiellen und immateriellen Gegenständen und deren gegenseitig unabhängigen Gesetzmäßigkeiten.

31 *ibid.*, S. 84.

der Optik entlehnt, in der das Erscheinen von ausgedehnten Körpern im Verhältnis zu einer Beobachterposition auf sie als „local perspectives“ sichtbar oder vorstellbar dargestellt werden kann. Der Metapher der Perspektive geht immer ein - wenigstens implizites - Verständnis von Räumlichkeit voraus. Das bedeutet weiterhin, dass der Gedanke der Perspektive mit etwas wie Eindeutigkeit zusammenhängt. Eine optische Perspektive auf einen Gegenstand zu haben, garantiert zwar nicht, dass er von dieser richtig oder angemessen betrachtet wird, aber es gibt keinen Punkt, der mit dieser Perspektive identisch wäre und eine andere Ansicht als diese hervorbrächte. Das ist für die Perspektive in der Optik trivial, aber wichtig, wenn man sie auf andere, nicht-räumliche Betrachtungsweisen anwenden möchte. Denn man könnte ja einwenden, dass sich die Metapher übernimmt, sobald man sie auf nicht-räumliche Gegenstände anwendet.

Aber so wenig wie die Geometrie auf die tatsächliche Dreidimensionalität unserer optischen Physik angewiesen ist, so wenig ist es die Perspektive darauf. Dabei ist es unerheblich, ob man die optische Perspektive als Grundlage jedweden Verständnisses von Perspektivität betrachtet oder als lediglich *eine* Form eines umfassenderen Perspektivitätsbegriffes. Denn wann immer von einer Perspektive auf einen beliebigen Untersuchungsgegenstand gesprochen wird, so kann man ihn durchaus anhand der Eindeutigkeitskriterien, die eine Perspektive identifizieren von einer anderen unterscheiden, die sie eben ausmacht; wir müssen unsere Vorstellungskraft lediglich von der dreidimensionalen hin zur n-dimensionalen Perspektive erweitern.

A. W. Moore berücksichtigt dies, wenn er Perspektiven als „points in logical space“³² bezeichnet. Der logische Raum ist als beliebige gedankliche Anordnung zu verstehen, in der wir verschiedene Betrachtungsweisen ins Verhältnis zueinander setzen. Wichtig ist hierbei, die Kriterien für die Eindeutigkeit einer Perspektive nicht aus den Augen zu verlieren: Was in der Geometrie durch Koordinaten und Vektoren geleistet wird, muss in anderen Fällen durch die unmissverständliche Beschreibung der die Perspektive ausmachenden Kriterien geschehen. So einmal von der physikalischen Räumlichkeit gelöst, verliert der Vorwurf der Metapher die bloß scheinbare Schwierigkeit, den Perspektivitätsbegriff auf nicht-optische beziehungsweise nicht-räumliche Probleme und Erklärungen anzuwenden.

Ein weiterer richtiger, aber wenig weitgreifender Kritikpunkt ist Putnams Unverständnis darüber, warum Williams zwar für Menschen die Möglichkeit einräumt, die Bedingungen unserer lokalen Konzeptionen im Rahmen der absoluten zu verstehen, aber nicht anderen, möglichen untersuchenden Wesen.³³ Diese unglückliche Formulierung ist allein deswegen erwähnenswert, weil

32 Moore: „Points of View“, S. 3.

33 vgl. Putnam, *Renewing Philosophy*, S. 85; vgl. Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, S. 195.

sie einen der Hauptkritikpunkte an Williams' Position andeutet, nämlich dass die absolute Konzeption als Resultat menschlichen Forschens weiterhin perspektivisch bliebe. Zumindest jene Behauptung lässt sich aber leicht beantworten, nämlich damit, dass Williams hier einfach unrecht hat. Es mag hermeneutisch eine problematische Angelegenheit sein, dies zu behaupten, aber seine eigene Verwendung von Gedankenexperimenten mit anderen vernünftigen Wesen legt nahe, dass er das einfach nicht so gemeint haben kann.³⁴

Und überhaupt mag es ein hermeneutisches Vorurteil sein, die Interpretation der Meinung des Autors vor die Interpretation der Sache, über die seine Meinung aussagt, zu stellen.³⁵

Wenn die absolute Konzeption die Existenz perspektivischer Konzeptionen erklären können muss, dann sicherlich die jedweder perspektivischer, nicht nur der lediglich menschlichen; sonst wäre es eben die menschliche absolute Konzeption der Wirklichkeit und damit nicht absolut in einem Sinne, der jeder Perspektivität entbehrt. Und Williams lehnt eine solche Verringerung auf einen lokalen Anspruch - zunächst zumindest - ab.

Das Herzstück der Auseinandersetzung zwischen Williams und Putnam kann man relativ gut verfolgen. Putnam publizierte in seinem 1992er *Renewing Philosophy* ein ganzes Kapitel zu Williams und ein weiteres, in welchem er seine Kritik noch erweiterte,³⁶ nachdem er bereits in seinem früheren Aufsatz „Objectivity and the Science/Ethics Distinction“ auf seine Position eingegangen war.³⁷ Williams seinerseits widmete Putnam acht Jahre später in einem Vortrag über das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaften und Philosophie und Geschichte einen Abschnitt.³⁸ Putnam wiederum bemühte sich 2001 um einige Richtigstellungen.³⁹ Williams verstarb 2003 an „one of those diseases that doesn't go away“⁴⁰ und so endete der Austausch, den man in etwa wie folgt nachzeichnen könnte:

Hilary Putnam: „Bernard Williams [...] views physics as giving us the ultimate metaphysical truth“.⁴¹ „Williams' leading idea is that the descriptions we give using the vocabulary of the special sciences, using the terms for secondary qualities, using ordinary language

34 vgl. Williams: „Philosophy as a Humanistic Discipline“, S. 483f.

35 Tatsächlich gehen wir auch dieser Angelegenheit nach, nämlich in Kapitel 3, Abschnitt IV.

36 vgl. Putnam: *Renewing Philosophy*, Kapitel 5 „Bernard Williams and the Absolute Conception of the World“ und Kapitel 6 „Irrealism and Deconstruction“, S. 80 - 133.

37 vgl. Putnam: *Realism with a Human Face*, S. 170ff.

38 vgl. Williams: „Philosophy as a Humanistic Discipline“, Abschnitt 3, S. 481ff.

39 vgl. Putnam: „Reply to Bernard Williams' 'Philosophy as a Humanistic Discipline'“, S. 605ff.

40 zitiert nach: Jeffries: „The Quest for Truth“.

41 Putnam: *Renewing Philosophy*, S. 108.

intentional terms, and so forth, can *in a strictly analogous way* be explained using the 'absolute conception'; using, that is to say, not present-day physics⁴².

Bernard Williams: „The idea was that when we reflect on our conceptualization of the world, we might be able to recognize from inside it that some of our concepts and ways of representing the world are more dependent than others on our own perspective, our peculiar and local ways of apprehending things. In contrast, we might be able to identify some concepts and styles of representation which are minimally dependent on our own or any other creatures' peculiar ways of apprehending the world⁴³ „as I put it, 'as it is anyway'.“⁴⁴

H.P.: „[T]he idea that some descriptions are 'descriptions of reality as it is independent of perspective' is a chimera. Our language cannot be divided up into two parts, a part that describes the world 'as it is anyway' and a part that describes our conceptual contribution.“⁴⁵

B.W.: „I have never held such a view, [...] I have entertained that idea that science might describe the world 'as it is in itself', that is to say, give a representation of it which is to the largest extent independent of the local perspectives or idiosyncrasies of enquirers [...]. Putnam's argument [...] is that he supposes that the idea of an absolute conception of the world must ultimately be motivated by the contradictory and incoherent aim of describing the world without describing it“⁴⁶.

H.P.: „I never thought that was Williams' idea; I have far too much respect for Williams' intelligence to charge him with such an obvious blunder. [...] To think [...] that there is a *part of language* that describes the world 'as it is anyway' is to accuse him of thinking that there are *concepts* that do this [...]. Our disagreement is over whether it makes sense to think that the concepts of *physics* do this (assuming, as I [...] will continue to assume until Williams corrects me, that the description of the world in terms of its 'absolute' properties is supposed to be a description of *all* of the world.)“⁴⁷. „It cannot be the case that scientific knowledge (future fundamental physics) is absolute and nothing else is; for fundamental physics cannot explain the possibility of referring *to* or *stating* anything, including

42 *ibid.*, S. 84.

43 Williams: „Philosophy as a Humanistic Discipline“, S. 482.

44 *ibid.*, S. 481.

45 Putnam: *Renewing Philosophy*, S. 123.

46 Williams: „Philosophy as a Humanistic Discipline“, S. 481f.

47 Putnam: „Reply to Bernard Williams' 'Philosophy as a Humanistic Discipline'“, S. 607f; vgl. auch Quinn: „Reflection and the Loss of Moral Knowledge“, S. 200f.

fundamental physics itself. So, if everything that is *not* physics is 'perspectival', then the notion of the 'absolute' is itself hopelessly perspectival."⁴⁸ „That the vocabulary of physics (or a perfect future physics) is rich enough to give a complete description of the world is the view I (perhaps misleadingly) described by saying that Williams views physics as giving us the ultimate metaphysical truth. Indeed, the view that *any* single vocabulary could suffice to give a complete description of the world does seem to me as a metaphysical fantasy."⁴⁹

B.W.: „Putnam's basic argument against the idea of the absolute conception is that semantic relations are normative, and hence could not figure in any purely scientific conception. [...] [I]f semantic relations are normative, it follows that an account of them cannot itself figure in the absolute conception. It does not follow that the absolute conception is impossible. All that follows is that an account of semantic relations [...] would not be part of the absolute conception."⁵⁰

H.P.: „[M]y basic argument was not that semantic relations are normative [...], but that Williams denies that semantic relations are determinate [...]. But if semantic relations are 'perspectival' in the sense of holding only relative to some scheme of interpretation [...] then the 'absoluteness' [...] is also 'perspectival' in the sense of holding only relative to our choice of one scheme of interpretation [...] or another. [...] [M]y argument was that unless 'the absolute conception of the world' is more than *our* projection, it cannot do the metaphysical work (of supporting a sense in which scientific truth is less 'perspectival' than, say, semantic truth) that Williams wants it to do."⁵¹

B.W.: „One [mistake] is to suppose that just because there is an uncontentious sense in which all our conceptions are ours, it simply follows from this that they are all equally local or perspectival, and that no contrast in this respect could conceivably be drawn from inside our thought between, for instance, the concepts of physics and the concepts of politics or ethics. The other mistake is to suppose that if there is such a contrast, and one set of these concepts, those of physical science, are potentially universal in their uptake and usefulness, then it follows from this that they are somehow intrinsically superior to more local conceptions which are humanly and perhaps historically grounded. [...] Because Putnam assumes that if there were such a thing as an absolute conception of the world, the

48 Putnam: *Renewing Philosophy*, S. 107.

49 Putnam: „Reply to Bernard Williams' 'Philosophy as a Humanistic Discipline'“, S. 607.

50 Williams: „Philosophy as a Humanistic Discipline“, S. 482f.

51 Putnam: „Reply to Bernard Williams' 'Philosophy as a Humanistic Discipline'“, S. 608.

account of semantic relations would itself have to be part of it”⁵².

H.P.: „In sum, it isn't a question of 'philosophy' (semantics in this case) being *better* or *worse* than physics; it is simple the case, I am arguing, that if physics is to be 'absolute' in Williams' sense, then our talk *about* physical entities had better refer - had better *objectively* refer. And so better one semantical notion - 'refer' [...] - had better to be 'absolute'.”⁵³

B.W.: „Even if it were possible to give an account of the world that was minimally perspectival, it would not be particularly serviceable to us for many of our purposes, such as making sense of our intellectual or other activities [...]. For those purposes [...] we need concepts and explanations which are rooted in our more local practices, our culture, and our history, and these cannot be replaced by concepts which we might share with very different investigators of the world.“⁵⁴

Der Tod Williams' beendete - wie bereits erwähnt - den Disput der beiden, aber Williams hatte das Interesse an der Angelegenheit mehr oder weniger sowieso bereits verloren: „The object of distinguishing such a[n absolute] representation of the world may possibly be incoherent“⁵⁵. Vielleicht hatte er eingesehen, dass Putnam Recht hatte, vermutlich aber hatte sich einfach sein Interessengebiet verschoben. Mit *Wahrheit und Wahrhaftigkeit* legte er in etwa zu der Zeit ein umfangreiches genealogisches Werk vor, welches großzügig erkenntnistheoretische Probleme umschiffte zugunsten funktionaler Analyse und moralphilosophischer Erwägungen über die Erkennbarkeit der Welt und den wissenschaftlichen Betrieb.⁵⁶ So ist die absolute Konzeption jetzt bestenfalls ein Richtwert, ein Ideal: „People [...] who believe, [...] that there can be no absolute conception, but if there were, it would be better than any other representation of the world [...] are counterfactual scientific: rather as an atheist is really religious if he thinks that since God does not exist everything is permitted.“⁵⁷

Was das bedeutet, ist klar: Es ist nicht so schlimm, wenn die absolute Konzeption nicht möglich ist, solange wir so tun, als wäre sie es. Das klingt weise, ist aber unsagbar dumm. Leider in (mindestens) doppelter Weise: Zum einen penetriert diese Analogie genau die Grundlage der absoluten Konzeption, die Williams selbst vehement umkämpft hat, nämlich den Unterschied von

52 Williams: „Philosophy as a Humanistic Discipline“, S. 484.

53 Putnam: „Reply to Bernard Williams' 'Philosophy as a Humanistic Discipline'“, S. 613.

54 Williams: „Philosophy as a Humanistic Discipline“, S. 483f.

55 ibid., S. 482; vgl. Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 216, Fussnote 19.

56 vgl. Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 202; ebenso: vgl. Allen: „Another New Nietzsche“, S. 371; genaueres: s. Exkurs, Abschnitt III.

57 Williams: „Philosophy as a Humanistic Discipline“, S. 484. Der Vergleich mit religiösen Wahrheiten klingt übrigens erschreckend nach Richard Rorty, s. Kapitel 1, Abschnitt I.

wissenschaftlichen und moralischen Fakten.⁵⁸ [Um beim Beispiel zu bleiben: Der Atheist kann tatsächlich behaupten, dass mit dem Tod Gottes er alles tun kann, aber der Tod Gottes selbst - als hoffentlich wissenschaftliches Ergebnis - ist nicht in derselben Weise beliebig.

Allerdings ist Nietzsches Überlegung vom Tode Gottes vermutlich metaphorisch zu verstehen. Er wird schwerlich meinen, dass „wir“ tatsächlich Gott in dem Sinne getötet haben, wie Osama bin Laden getötet wurde; vermutlich nicht einmal in dem Sinne, wie Kain Abel getötet hat. Seiner Argumentation fehlen ja ganz und gar die empirischen Beweise, angefangen von einer Leiche bis hin zum Nachweis seines Lebens. Es wäre allerdings schwer verständlich, inwiefern die Absolute Konzeption der Wirklichkeit eine Metapher sein soll, schließlich bezieht sie sich auf *die* empirisch verfügbare Welt und impliziert die Hypothese ihrer Erkennbarkeit.

Existiert aber die absolute Konzeption nicht, im Sinne der Grundlage wissenschaftlichen Arbeitens, wird es zum anderen völlig beliebig, was und wie wir forschen. Denn wozu sollten wir ein Ideal annehmen, an das wir nicht glauben und nach dem wir unsere wissenschaftliche Arbeit bewerten?] Zum anderen unterwandert sie die wesentliche Annahme, dass die absolute Konzeption vor allen perspektivischen privilegiert ist. Das darf man nicht falsch verstehen: sie ist sicherlich nicht besser (und hoffentlich meinte Williams an dieser Stelle auch nur das) als andere, in dem Sinne, dass ihr irgendein intrinsischer Wert zukäme, der den perspektivischen abginge. Aber sie ist in dem Sinne besser, in dem sie alle anderen Repräsentationen in ein Verhältnis zueinander setzt, eines hinsichtlich ihrer Objektivität und ihrer perspektivischen Möglichkeit und Beziehungen zueinander. Was die absolute Konzeption absolut und so verschieden von den anderen macht, ist, dass sie diese erklären kann, was umgekehrt per definitionem nicht der Fall ist. Ordnet man sie allerdings nur als beliebige Konzeption neben die anderen, bricht der ganze Anspruch weg, den Williams überhaupt erst aus der Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten abgeleitet hat, und wir müssen finden, dass diese in keiner „interessanten Weise“ etwas über die Welt aussagt.

So sind einige der späten Bemerkungen Williams' nicht besonders hilfreich und führen zu interpretatorischen Schwierigkeiten. Was die Bewertung der Auseinandersetzung von Putnam und Williams so schwierig macht ist eben, dass Putnam ein konsistentes Bild abgibt, während Williams' sich scheinbar wenigstens en détail verändert oder aber insgesamt etwas verschwommener ist. Es gilt daher nun zweierlei zu tun: Zunächst müssen die Kritiken Putnams geprüft werden, um dann

58 Für unsere Betrachtung ist dies nicht weiter wichtig, da wir die absolute Konzeption als erkenntnistheoretisches Projekt verstehen. Nichtsdestotrotz widmen wir uns dem kurz im Exkurs, Abschnitt I.

Williams' Position zu bewerten und einen Grund für seine Probleme zu suchen, der - jenseits des spät aufgekeimten Desinteresses an seiner eigenen Position als Exemplifizierung einer zutiefst aufklärerischen Denkweise - der Absoluten Konzeption Sinn gibt und seine gelegentliche Unklarheit verständlich macht.

Neben verschiedenen Teilschlachtfeldern, kann man Putnams zuvor bereits dargestellte Kritik wie folgt zusammenfassen:

- (1) Es gibt nicht nur eine Betrachtungsweise von der beziehungsweise ein Begriffsschema über die Welt, sondern verschiedene, die nicht aufeinander reduzierbar sind.
- (2) Die Physik - beziehungsweise eine fortschrittlichere Physik - ist stets nur eines davon und nicht in der Lage, die Welt in irgendeiner privilegiierteren Form zu beschreiben als dies andere Betrachtungsweisen tun.
- (3) Sie ist dazu nicht in der Lage, weil sie die Welt nicht darstellt, wie diese ist, da dies die widersprüchliche Implikation hat, dass die Welt selbst und nicht ihre Beobachter in der Lage wäre, irgendwelche Theorien beziehungsweise Erklärungen wahr zu machen.

Die argumentative Grundlage zu Punkt (1) findet sich in dem ergänzenden Kapitel in *Renewing Philosophy*, in dem er Williams nur am Rande bespricht, aber ihn als Teil einer Denkrichtung entlarvt, die die Relativität von Erklärungsschemata übersieht.⁵⁹ In einer Goodman-Exegese legt uns Putnam nahe, dass wir nicht nur in einer Welt, sondern in vielen leben, die von uns selbst geschaffen werden, indem wir über die Welt theoretisieren. Das Entscheidende hieran ist, dass „[t]he idea of a plurality of worlds is connected with [...] the idea that there is not one unique 'right version' of the world, but rather a number of different 'right versions' of it.“⁶⁰

Das Witzige an dieser Betrachtungsweise ist, dass sie vielleicht nicht widersprüchlich ist, aber wir im Grunde sie uns nicht verständlich machen können, ohne über *die* Welt zu sprechen, die es ja gar nicht geben soll. Wenn wir behaupten, eine Welt sei nur eine von vielen, diese aber seien Resultat unserer Interpretation beziehungsweise der Anwendung eines Begriffsschemas auf *eine* Welt, dann gibt es ja wohl die Welt, über die wir sprechen und die, die wir uns im Sprechen und Theoretisieren deutlich machen. Putnam hat zweifellos recht, dass - wie wir bereits gesehen haben - wir nicht eine Sprache haben, die die Welt, wie sie ist, beschreibt, und eine, die sie beschreibt, wie wir sie beschreiben. Um jenes zu leisten, müssten wir ja bereits im Besitz der Absoluten Konzeption sein, das heißt unsere Sprache müsste als eine dieser angemessene verstanden werden. Aber der Gedanke, dass jede Interpretation der Welt *eine* Welt sei, macht ja völlig hinfällig, dass da

59 vgl. Putnam: *Renewing Philosophy*, S. 108ff.

60 *ibid.*, S. 109.

überhaupt *die* Welt ist, die wir beschreiben. Wenn alle Interpretationen *der* Welt gleichwertig sind, also ihre bloße Existenz sie wahr macht, dann läuft der Weltbegriff ziemlich leer.⁶¹

Das Entzückende daran ist, dass Putnam diese Behauptung nicht nur aufstellt, sondern mit einem Beispiel versieht, an dem man sie sich verdeutlichen kann. Er stellt dazu die Frage, was ein Stein ist: „in rational reconstruction, we can take a stone to be an aggregation [...] of timeslices of particles (or, alternatively, of field-points [...]), or we can take a stone to be an individual which consists of *different* particles in different possible worlds [...] while remaining self-identical.“ Es gelte bereits „that [timeslices of particles and field-points] are incompatible but equally good choices!“, allerdings stelle die Konkurrenz zwischen „timeslices of particles“ und „particles in different possible worlds“ lediglich eine „choice of formalism, and not a question of fact“ dar.⁶² Und genau da klemme Williams' Ansatz: Dass es eben nicht entscheidbar sei, wie wir die Gegenstände begreifen, weil die Welt keinen absoluten Formalismus vorgebe.

Es gibt hier (mindestens) zwei Strategien, Putnam zu begegnen. Zum einen kann man anfechten, dass die Theorien inkompatibel sind, zum anderen, dass sie gleich gute Erklärungen eines Steines abgeben. Die erste Strategie ist - zugegebenermaßen - etwas fischig, aber nicht völlig von der Hand zu weisen. Dass zwei Theorien inkompatibel sind, setzt nämlich einiges voraus.⁶³ Es genügt dafür nicht, darauf hinzuweisen, dass sie auf verschiedenen Prämissen fußen, noch dass ihre Ergebnisse nicht übereinstimmen. Sind die Prämissen verschieden, kann man die Theorien auch als verschiedene Betrachtungsweisen eines Gegenstandes verstehen, für dessen umfassendes Verständnis eben eine allgemeinere Theorie einforderbar wäre, die wiederum die Betrachtungsweisen der widersprüchlichen Standpunkte erklären. Beide Charakterisierungen eines Steines - oder jedweden anderen Gegenstandes - könnten somit wahr, aber nicht vollständig sein, und eine fortschrittlichere Theorie könnte dies vielleicht erklären. Um es auf den wackeligen Punkt zu bringen: Die Theorien könnten deswegen nicht widersprüchlich sein, weil sie den Gegenstand nur aus einer anderen konzeptualen Perspektive sehen, welche zu transzendieren Aufgabe von beziehungsweise Hinarbeiten zu der absoluten Konzeption wäre. Eine genauere Analyse unserer Gründe, Gegenstände als Teile möglicher Welten oder Raumzeitpartikel anzusehen, könnte also gegebenenfalls nicht nur aufdecken, warum diese unvereinbar scheinenden Ansätze existieren, sondern auch zu einer passenderen Metaphysik der Gegenstände führen. Dabei - im Übrigen -

61 Deswegen legt uns Goodman ja nahe, dass das Reden über die Welt sinnlos sei. Wir werden dieses Problem des Weltbegriffs - wie bereits angekündigt - in Kapitel 1, Abschnitt I noch einmal genauer unter die Lupe nehmen.

62 vgl. Putnam: *Realism with a Human Face*, S. 170. Putnam bietet ein weiteres, etwas allgemeineres Beispiel in *Renewing Philosophy*, S. 115f., dem stellen sich aber dieselben Probleme wie dem hier angeführten.

63 s. Kapitel 3, Abschnitt V.

könnte sich auch herausstellen, dass eine der widersprechenden Theorien schlicht falsch ist, und die Gleichwertigkeit wäre gekonnt hinfällig.

Die zweite Strategie liefe darauf hinaus, Putnam eine Zirkularität in der Argumentation zu unterstellen, die ironischerweise Williams' Schwierigkeit, die sich hinter Punkt (2) verbirgt, recht nahe ist, nämlich wenn er von einer fortschrittlicheren Physik spricht, ohne sagen zu können, wie diese nun beschaffen sei. Denn nicht nur in der Gültigkeit der einzelnen Theorien, sondern bereits in der Behauptung, zwei Erklärungen seien gleich gut, könnte Putnam irren. Diese ist nur dann gültig, wenn wir über alle Zweifel erhaben sein können, dass eine Theorie nicht in der Lage sein kann, zu widerlegen, dass beide Erklärungsarten gleich gut sind. Das Kriterium der ebenbürtigen Güte ist etwas, welches man finden und klären müsste, um Putnams Punkt letztendlichen Biss zu verleihen.

Punkt (2) von Putnams Williamskritik - die Feststellung, dass „there are many true descriptions of the world in many different vocabularies, without trying to privilege one of those descriptions as the 'absolute' one“⁶⁴, nach Williams eben das der Physik - führt uns nun ziemlich in das Herz der Schwierigkeiten der absoluten Konzeption. Williams' Forderung, eine zukünftige Physik müsste die Möglichkeit subjektiver Perspektiven und kultureller Entwicklung erklären können, ist - auf den Punkt gebracht - für uns unverständlich. Traditionell ist der Gegenstand der Physik schließlich die materielle Welt und mindestens unsere abendländische Wissenschaft versteht geistige Gegenstände als etwas qualitativ verschiedenes von dieser.⁶⁵ Was - mit anderen Worten - einer fortschrittlichen Physik, die diese Forderung erfüllen könnte, vorausgeht, ist eine Lösung des Psychophysischen Problems, die zumindest tendenziell zugunsten des Materialismus ausfallen müsste; schließlich müsste sich das Geistige entweder als etwas irgendwie Materielles entlarven, um sich den Methoden der Physik zu öffnen, oder aber die Physik müsste Methoden einbeziehen, die auch das Geistige angemessen erklären. Williams selbst macht eher vage Andeutungen in Richtung evolutionäre Biologie und neurologische Wissenschaften, kann aber natürlich hier kein umfassendes Resultat liefern.⁶⁶ Und genau hierauf legt Putnam den Finger: „If we say, 'Well, who knows, perhaps future science - we know not how - will come up with such a theory,' then we abandon the claim that we know the *form* of 'the absolute conception of the world' now.“⁶⁷ Williams muss sich also den Vorwurf gefallen lassen, dass seine Annahme, die absolute Konzeption sei von einer zukünftigen Physik aus verständlich, eine ziemlich leere ist, denn er redet über etwas, von dem er nicht wirklich weiß, wie es eigentlich funktionieren soll.

64 Putnam: *Renewing Philosophy*, S. 103, vgl. auch S. 109ff.

65 s. Kapitel 2, Abschnitt I.

66 vgl. Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, S. 196.

67 Putnam: *Realism with a Human Face*, S. 174

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal, weswegen er die Physik als integralen Bestandteil der absoluten Konzeption wählt. Die primären Eigenschaften, so war der Gedanke, erklären uns die Welt, wie sie ohne Beobachter oder eben für alle Beobachter ist, weil sie diese unabhängig der kontingenten perspektivischen Beschaffenheit der konkreten Beobachter erklärt. Die Wissenschaft wiederum, die im Geschäft um die primären Qualitäten ist, ist die Physik, und sie ist gleichzeitig jene Wissenschaft, die am wenigsten sich den Vorwurf gefallen lassen muss, dass die Wissenschaftler als Subjekte die Resultate beeinflussen. Einigkeit über physikalische Theorien lässt sich leichter und umfassender erlangen als in allen anderen Wissenschaften, die wir kennen, weil diese höchst objektiv sind. Von hier eine ganzheitliche Erklärung der Welt anzugehen, ist ein Ansatz, der dann allein deswegen nahe liegt, weil *in* der materiellen Welt alles andere ist. Wir verorten zwar psychologische Phänomene nicht raumzeitlich, aber alle Träger perspektivischer Haltungen, die wir kennen, sind innerhalb der materiellen Welt. Die Physik, von der Williams spricht, muss diese nun mit fassen, das heißt mindestens ihre Bedingungen erklären.⁶⁸ Dass es sich dabei nicht um eine Wissenschaft handeln kann, die rein materielle Gegenstände bearbeitet, sondern um eine Form von Universalwissenschaft, ist dabei nicht schwer zu antizipieren: Williams scheint an eine Wissenschaft zu denken, die objektive Resultate hervorbringt und da liegt gegenwärtig eben die Physik am nächsten. Er kann aber eben nicht eine Physik meinen, die auf unsere gegenwärtige beschränkt ist. Und es ist ferner ein Vorurteil, dass die Physik die einzige wirklich objektive Wissenschaft sei. Die Arbeiten Thomas Nagels stellen vielmehr eine andere Sichtweise vor, nach der die physikalische Objektivität nur *eine* Form sei, die durchaus auch im Geistigen ein Äquivalent aufzuweisen hat.⁶⁹

Das Problem, welches dem - offensichtlich asymmetrisch - anhaftet, ist, dass man von einer Theorie der Absoluten Konzeption etwas erwartet, was man von keiner anderen wissenschaftlichen Theorie verlangt: Endgültigkeit. Man verlangt von Williams das Resultat der Forschung, welche er als Stoßrichtung angibt. Aber die Wissenschaft um die Absolute Konzeption ist nicht damit abgeschlossen, dass man vorläufige, mangelhafte Entwürfe von ihr zurückweist. Vielmehr muss - mit Blick auf die gesamten Forschungsbestrebungen des Menschen - auch die Theorie um die Absolute Konzeption eine Entwicklung erfahren. In dem einen Sinne, in dem die Absolute Konzeption Ziel des Forschens ist, ist sie tatsächlich abgeschlossen und hoffentlich eindeutig, in dem anderen, in dem sie Voraussetzung des Forschens ist, ebenfalls; aber in einem anderen Sinne, in dem, wie wir sie heute uns ausmalen und Vermutungen darüber anstellen, wie sie auszusehen

68 s. Kapitel 2, Abschnitt II.

69 s. Kapitel 3, Abschnitt III.

habe, ist sie es nicht, da ist sie an einen geistesgeschichtlichen Punkt verbannt wie jede andere Theorie auch.

Aber man darf zweifellos nach den Gründen fragen, die Williams dazu bewegen, das von ihm vorläufig gezeichnete Bild anzugeben. Man kann dabei sicherlich einige finden,⁷⁰ der gewichtigste ist aber wohl der naive Gedanke, dass wenn es eine Welt gibt, in der sich all das befindet, worüber wir forschen, also dass verschiedene Forschungen über die Beschaffenheit der Welt von verschiedenen Perspektiven geschehen, aber darin dennoch denselben Gegenstand haben.⁷¹

Die ernsthaften erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten zeigt Putnam im Punkt (3) auf - indem er den Erklärungsbegriff Williams' in Zweifel zieht. Es gibt diesbezüglich (mindestens) zwei Fragen, auf die Williams uns antworten muss: Was macht - wenn überhaupt irgendetwas - eine perspektivische Erkenntnis wahr und was die absolute? Diese Fragen sind deswegen von Bedeutung, weil diese uns etwas über die Legitimation der absoluten Konzeption als erstrebenswertes Ziel konvergierender Forschung sagt: Wären die Aussagen der absoluten Konzeption nicht wahr oder aber gäbe es verschiedene absolute Konzeptionen, wäre ihr absoluter Charakter hinfällig und das Projekt Welterkenntnis würde in Beliebigkeiten zerfallen.⁷² Williams' trennt zwar die Forderung nach Gewissheit von der Arbeit an der absoluten Konzeption ab, aber das könnte ja zum einen meinen, dass wir bis zum sicheren Erlangen der Konzeption nicht auf ständige Gewissheit verpflichtet sind, zum anderen, dass wir uns der wahren Konzeption nicht gewiss sein müssen, so lange diese nur wahr ist. Es ist daher so trivial wie essentiell, dass die Sätze der Absoluten Konzeption wahr sind. Zum anderen müssen wir das Verhältnis perspektivischer Aussagen zu den absoluten verstehen, also zum einen fragen, ob sie wahr sein können und wenn in welcher Form, zum anderen inwiefern sie dann zu absoluter Wahrheit zugeführt werden können, die wir wiederum in der absoluten Konzeption hätten.

Putnam beschäftigt sich vordergründig mit der Frage nach absoluter Erkenntnis.⁷³ Perspektivische sind für ihn allein daher nicht so interessant, da er ja eine Pluralität von wahren Betrachtungsweisen anerkennt, aber das Privilegieren einer absoluten ablehnt.⁷⁴ Es ist daher eine nur naheliegende Strategie zu zeigen, dass Williams' Vorstellung von wahren absoluten Erkenntnissen widersinnig ist. Er fasst daher zusammen: „According to Williams, what makes the truth of a statement 'absolute' is [...] the *explanation* of the fact of convergence. We converge upon

70 vgl. Moore: *Points of View*, S. 25ff.

71 Darauf kommen wir im folgenden Abschnitt zurück.

72 s. Kapitel 6, Abschnitt III.

73 Wenngleich wir uns den perspektivischen im kommenden Abschnitt zuwenden werden.

74 vgl. noch einmal Putnam: *Renewing Philosophy*, S. 103.

the statement that *S* is true, where *S* is a statement which figures in 'the absolute conception of the world' because 'that is the way things are' (independently of perspective). [...] 'That is how things are' (independently of perspective) is supposed to be a reason (Williams calls it an 'explanation')“⁷⁵. Solange eine Erklärung perspektivischer Verzerrung oder schlichtem Irrtum unterliegt, ist sie also nicht absolut und eine absolute ist dann wahr, wenn sie die Welt erklärt, wie sie ist. Es ist also die Welt - nach Williams - die die absolute Erklärung wahr macht.

Das aber erscheint Putnam unverständlich: „[I]f you think [...] 'Snow is white' is true if and only if snow is white, then you regard the 'correspondence' between the word *snow* and snow as a correspondence *within* language. [...] But if, as Williams beliefs, the fact that we are 'fated' to accept the sentence 'Snow is white' is *explained* by something 'out there' and by the fact that the sentence corresponds to that something 'out there', then the correspondence too must be 'out there'. [...] [T]he idea of the world 'singling out' a correspondence between objects and our worlds is incoherent“⁷⁶ und zwar deswegen, weil dies jenseits der jeweiligen Sprache geschehen müsste und somit tatsächlich darauf hinausliefe: „describing the world without describing it“. Wenn die Welt - mit anderen Worten - überhaupt etwas wahr macht, dann kann es nicht etwas sein, was innerhalb unserer Sprache, innerhalb unserer Beschreibung der Welt geschieht. Und diese Sprache ist selbst ein soziales Konstrukt, wie auch Richard Rorty anzumerken weiß: „In einem umfassenden Sinne des Ausdrucks 'soziale Konstruktion' ist alles - einschließlich der Giraffen und Moleküle - sozial konstruiert, denn kein Vokabular (wie zum Beispiel das der Zoologie oder das der Physik) tranchiert die Realität an den Gelenken. Die Realität hat keine Gelenke, sondern nur Beschreibungen, deren einige gesellschaftlich nützlicher sind als andere.“⁷⁷

Eine Gefahr, die hier besteht, ist Williams' Konvergenzgedanken falsch zu interpretieren. Schließlich behauptet er ja nicht, die Sätze „Snow is white.“, „Nieve es blanca.“, „雪是白“, etc. wären wahr, weil sie die Welt darstellen wie sie ist. Sicherlich stellen sie die Welt dar, wie sie uns semantisch erscheint, aber das ist doch bereits eine perspektivische Repräsentation der Welt. [Und selbst wenn wir ein unverfänglicheres Beispiel wählen - da „white“ ja eine sekundäre Eigenschaft ist - und uns fragen, ob Wasser H₂O ist - womit Putnam bekannterweise ja auch seine Querelen hat -⁷⁸, so sind wir nicht besser dran, weil „Wasser“ immer noch unser Begriff ist, ein perspektivischer und damit immer auch kontingenter. Es ist vielmehr eine Konvergenz aus allen diesen - möglichst perspektivisch wahren - Behauptungen, die in der absoluten Konzeption auftauchen würde.]

75 Putnam: *Realism with a Human Face*, S. 171f.

76 *ibid.*, S. 172f.

77 Rorty: „Philosophische Voraussetzungen der akademischen Freiheit?“, S. 43, Fussnote 10.

78 vgl. Putnam: *Realism with a Human Face*, S. 54ff.

Man könnte Putnam hier einen offensichtlichen Fehlschluss unterstellen, nämlich dass er die Bedeutung einer Bezeichnung, also den Gegenstand, auf den sie verweist, in seiner Objektivität mit der kontingenten Bezeichnung, dem Terminus also, durcheinander bringt. Nur weil wir aus unserer Perspektivität heraus einen objektiven Gegenstand in einer gewissen Beliebigkeit benennen, macht das den Gegenstand schließlich selbst nicht perspektivisch und beliebig, und man würde vermutlich sagen, dass wir durchaus über Schnee sprechen, ganz gleich, wie wir das Kind nennen. Aber dem ist sich Putnam zweifellos bewusst. Für ihn ist schlicht auch der Gegenstand nicht frei der Sprache, weil er ja auch erst in der Sprache bezeichnet wurde: Es gibt keinen Schnee ohne „Schnee“. Da wir aber allesamt in der ungünstigen Situation sind, nicht zu wissen, ob unsere Sprache so funktioniert im Verhältnis zu ihren Objekten, wie wir das gerade denken, kann man hier auch wieder auf eine antirealistische Stimmung verweisen. Denn niemand hat einen außersprachlichen Beweis für das Gelingen oder Scheitern einer Semantik. Bestenfalls streiten wir hier um vorsprachliche Intuitionen, die selbst aber eben nur sprachlich Ausdruck finden. Der Schnee fällt und liegt und schmilzt, aber er antwortet eben nicht.

Wir sollten außerdem nicht aus den Augen verlieren, dass Williams als beste bekannte Annäherung an eine solche Wissenschaft die Physik nennt. Der Witz an physikalischen Sätzen ist nun im Übrigen ja der, dass sie jedwedem Sprach-, vielleicht Denkbegabten verständlich sind - eben weil sie so objektiv und offensichtlich sind, dass ihre Inhalte vorbehaltlos geteilt werden können. Die gewagte Übersteigerung dieser Tatsache ist es, die Williams eben zu der Überlegung drängt, dass es eine ähnlich objektive Sprache geben könnte, auf die man sich mit hinreichender Abstraktion der eigenen perspektivischen Verfasstheit einigen, und über deren Aussagen man sich in selber Weise einig sein könnte - vielleicht gewissermaßen eine Sprache des ungetrügten Denkens -, obschon die eigene Sprache ganz anders ausfällt, weil ihre Funktion ja auch nicht die ist, die Dinge so zu beschreiben, wie sie möglichst perspektivarm beschrieben werden können.

Wir fallen an dieser Stelle auf den Punkt (2) zurück, denn hier stehen sich eben zwei Denker, wenn nicht zwei Denkrichtungen, wenn nicht zwei Stimmungen gegenüber, die eine Prognose über die Reichweite der Erkennbarkeit der Welt wagen, die sie nicht belegen können. Ob eine solche Sprache, die die Welt beschreibt, wie sie ist, existieren kann und wenn, ob sie für uns erreichbar ist, ist in letzter Instanz eine Prognose über etwas, was sie eigentlich (noch) gar nicht wissen. Es ist zumindest nicht undenkbar, damit aber eben auch noch nicht notwendig wahr.

Eine letzte Bemerkung, die vielleicht noch etwas mehr Licht in den Disput bringt: Die Uneinigkeit zwischen Williams und Putnam ist keine darüber, ob es verschiedene Weisen gibt, die

Welt zu erkennen. Es ist vielleicht nicht einmal eine darüber, ob diese in irgendeiner Form ineinander übersetzbar wären. Putnam sagt, es gebe verschiedene richtige Weisen und Williams widerspricht da auch gar nicht, ja er räumt selbst ein, dass die absolute eine ist, die uns über viele Dinge, die uns als Menschen beschäftigen, vermutlich gar nicht hilfreich etwas sagen kann - eben die, die uns als perspektivische Wesen mit einer eigenen Kultur, die verschiedene kulturelle Formen hervorbringt, betreffen; und das sind einige. Putnam kritisiert, dass wir es gar nicht gebrauchen können, *eine* Konzeption von vielen als absolut zu bezeichnen, aber vermutlich geht es gar nicht um die Wertigkeit ebendieser. Wenn wir eine beliebige Konzeption von den übrigen unterscheiden wollen, müssen wir uns stets fragen, was diese ausmacht. Die absolute soll gekennzeichnet sein von einem Maximalmaß an Objektivität und sie soll die Bedingungen anderer erklären. Damit steht sie vom Erklärungswert her insgesamt nicht besser da als die anderen, was heißen soll, dass sie die Welt zwar umfassend beschreiben können muss, aber nicht, dass sie dies für bestimmte Untersuchende auch alle Teile der Welt in verständlichstem Maße tut. Die absolute Konzeption wäre vielmehr die beste Beschreibung der Welt für ein unperspektivisches Wesen. Für jeden anderen Untersuchenden kann sie nur insofern als Ideal gelten, als dass er die Welt von einem seiner Perspektivität jenseitigen Standpunkt verstehen will, als die Welt aller in ihr befindlichen Wesen.

IV

Das Ende allen Forschens. Perspektivische Wahrheiten und Empirie.

Williams wurde viel rezipiert, selten so umfangreich wie von Putnam, aber gleichwohl hauptsächlich wegen der moralphilosophischen Seite seiner Betrachtungen um die absolute Konzeption. Hinsichtlich der metaphysischen und erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten hat Jane Heal zwei weitere Beobachtungen angestellt, die erwähnenswert sind.

Die erste Schwierigkeit, auf die Heal hinweist, „is to move from the open-endedness of the commitment in the making of a knowledge claim to the supposed intelligibility of an endstate of having incorporated all knowledge claims in one unified picture.“⁷⁹ Die Rede ist von jenem Punkt, an dem die absolute Konzeption als Voraussetzung unseres Forschens sich mit ihrem vollendeten Resultat trifft, nämlich wenn ein Untersuchender in den Besitz des Wissens darüber gelangt, wie die

⁷⁹ Heal: *Fact and Meaning*, S. 158.

Welt wirklich ist. Nick Jardine bezeichnet diese Vorstellung in einer hervorragenden Analyse des Problems als „'limit of inquiry' version of absolutism“⁸⁰. Das Erreichen eines solchen einheitlichen Endziels der Forschung ist nun ein Fakt, der sich eben nicht aus dem Forschen selbst ergibt. Tatsächlich weist auch Putnam an einer Stelle darauf hin, obschon sich dies vermutlich bereits aus seiner Grundhaltung überhaupt ergibt: „[T]here is no evidence at all for the claim [...] that science converges to a *single* theory. [...] [T]o say, as Williams sometimes does, that convergence to one big picture is required by the very concept of knowledge is sheer dogmatism“⁸¹.

Dass es eine mögliche Konvergenz des Erkenntnisprozesses gebe, ist zunächst eine ebenso dogmatische Annahme wie die von verschiedenen, gleich wahren Erkenntnisweisen über die Welt. Der Vorwurf bekommt erst insofern Biss, als dass es nach Williams im Begriff des Wissens stecke, eine konvergente Theorie über die Welt liefern zu können. An der entscheidenden Stelle schließt Williams seine Argumentation mit dem paradigmatischen Satz: „Wenn Erkenntnis überhaupt möglich ist, dann muß also auch die absolute Vorstellung möglich sein.“⁸² Wie aber kommt er zu dieser Auffassung?

Erkenntnis ist stets die Erkenntnis von etwas. Gibt es Differenz über den Wahrheitswert einer Erkenntnis, so können nicht widersprüchliche Aussagen über ihren Gegenstand richtig sein. Sind alle Differenzen aus der Welt geräumt, so hat man dann eine konvergente, hoffentlich wahre und von allen zu teilende Auffassung, die objektiv den Gegenstand beschreibt, wie er ist. Ist der Gegenstand der Erkenntnis die Welt, so ist die Erkenntnis die absolute Vorstellung der Welt. Die einzige Alternative zu so einer Vorstellung ist für Williams der Skeptizismus, den er aber als unplausibel zurückweist.⁸³ Folgt man dem nicht, so ist es unvermeidbar, dass unsere Erkenntnis sich wenigstens in den Naturwissenschaften in ein konvergentes Bild gießt, welches eben die eine Welt adäquat erklärt, wie sie eben ist.

Das Bedenken, das Heal zu diesem Gedanken hat, geht nun in eine andere Richtung als das Putnams, der die ganze Betrachtungsweise als Nonsens zurückweist: „[T]hen perhaps in this sense of 'adequacy' we neither need nor can have adequate conceptions“⁸⁴. Das hat Williams allerdings selbst bereits eingeräumt, indem er sagte, dass wir als Menschen insofern wir nicht nach der reinen Erkenntnis der Welt, wie sie ist, streben, mit der absoluten Konzeption vielleicht nicht allzu viel anfangen können. Das sagt erst mal nichts über die Schlüssigkeit wie Erreichbarkeit der Absoluten

80 Jardine: „The Possibility of absolutism“, S. 26.

81 Putnam: *Realism with a Human Face*, S. 171.

82 Williams: *Descartes*, S. 45.

83 vgl. *ibid.*, S. 44.

84 Heal: *Fact and Meaning*, S. 158.

Konzeption an sich aus. Es gibt reichlich Beispiele für Erkenntnisse, die zunächst keinen pragmatischen Nutzen aufweisen; zählte die Absolute Konzeption dazu, wäre das weder ein Novum noch ein Drama.

Von einer anderen Seite her wird diese Vorstellung in ihrer Existenzberechtigung bedroht. Denn in einem zunächst stets fortlaufenden Prozess des Forschens stellt sich dann die Frage, woran man erkennt, ob man die Welt als das erkannt hat, was sie ist; mit anderen Worten: Wie gibt die Welt zu erkennen, dass sie gerade erkannt wurde? Jardine fasst dies wie folgt zusammen: „Nothing in the limit of inquiry version prevents the external relativist from identifying the postulated limit of inquiry as a representation subject to sources of systematic error and partiality that we cannot by virtue of our humanity transcend. [...] [W]hat is needed is a limiting theory that explicitly denies them [relativist readings], that would itself catalogue all possible sources of systematic error and partiality and would enable us to prove that it itself transcends them by proving that the methods by which it is warranted are immune to them all“⁸⁵.

Die Forderung nach einer Theorie, die die fehlerhaften Konzeptionen erklärt, finden wir bereits bei Williams, Jardine geht einen Schritt darüber hinaus: Denn die Absolute Konzeption muss nicht nur erklären können, warum die Fehler, die faktisch in der Forschung begangen wurden auftraten, sondern auch die, die man noch unterstellen könnte. Ein solcher von Jardine beschriebener Relativismus, der im Grunde ja ein Skeptizismus wäre, ist nun eine bittere Pille. Denn es genügt ja folglich nicht, dass sich alle Forscher über eine Theorie einig sind, dass sie absolut sei, man muss ja auch allen Kritikern den Status als Forscher absprechen. Und das wäre tatsächlich sträflich dogmatisch und ginge stets einher mit dem bedrohlichen Gedanken, dass eine als absolut erkannte Konzeption lediglich für eine Gruppe von Untersuchenden als absolut eingestuft und so am Ende doch perspektivisch ist.

Um diese Gedanken verständlich zu machen, kann man (mindestens) zwei Einwände gegen den „limit of inquiry“-Absolutismus vorbringen. Zum einen könnte man behaupten, dass es *die* Welt gar nicht gibt, in der objektive Theorien in Absolutheit kumulieren könnten, sondern dass es vielmehr verschiedene Welten für verschiedene Beobachter gäbe, die sich nicht einheitlich aufeinander zurückführen ließen. Zum anderen könnte man einwenden, dass wir bei konkurrierenden Theorien ja gar nicht mit Bestimmtheit sagen können, welche nun näher an der Absoluten Konzeption ist und welche nicht; mit anderen Worten: ob der historische Fortschritt tatsächlich einer hin zum besseren Verständnis der Welt als solcher ist, spricht nicht von allein aus

85 Jardine: „The Possibility of absolutism“, S. 27f.

den Theorien selbst.

Der erste Einwand, den man als Position des ontologischen Relativismus bezeichnen könnte, ist nicht unbedingt zu verständlich. Man kennt zwar die Formulierung, jemand lebe in seiner eigenen Welt, aber wenn das als mehr als ledigliche Metapher gemeint sein will, dann muss man wohl daraus entnehmen, dass verschiedene Perspektiven auf die Welt verschiedenen Welten gleichkomme. Moore weist darauf hin, dass perspektivische Repräsentationen nichts kategorisch verschiedenes sind als absolute, in dem Sinne, dass sie auch Teil der *einen* Welt sind und von anderen Repräsentationen aus ebenfalls wieder beschrieben, ja von anderen (objektiveren) eingeschlossen werden können.⁸⁶ Jede Sicht auf die Welt, die von einer anderen aus beschrieben und begriffen werden kann, kann insofern nicht im strengen Sinne in einer anderen Welt liegen, denn das würde eine Abgeschlossenheit voreinander bedeuten, die überhaupt Verstehen von mehr als der Perspektive unverständlich machte.⁸⁷ Nicht zuletzt darf man sich fragen, worin - wenn verschiedene Positionen tatsächlich verschiedene Welten ausmachen würden - diese Welten sich dann metaphysisch befänden, wenn sie doch Beziehungen zueinander haben oder zu überhaupt irgendetwas außerhalb ihrer selbst. Daher vielleicht Williams' Gedanke, die absolute Konzeption als Voraussetzung des Forschens überhaupt zu sehen - was eben nicht mehr heißt, als dass es *eine* Welt gebe, die erforscht werden soll: Perspektivität ist schlicht unverständlich, wenn sie nicht vor *einer* objektiven, also letztlich absoluten Ordnung verstanden wird, in der sie sich als solche erkennt.

Der zweite Einwand, der zwar zugestehen würde, dass es eine Welt gibt, die wir betrachten und über die wir theoretisieren, wirft nun die Frage auf, wie wir dazu kommen anzunehmen, dass verschiedene Repräsentationen tatsächlich die Welt eher als das erkennen, was sie ist, und nicht einfach stets in einer Beliebigkeit von Perspektiven verharren. Jardine hat hierzu einige Überlegungen angestellt, die auch Williams' Konvergenzgedanken vielleicht etwas deutlicher machen. Entgegen dem aufklärerischen Ansatz Descartes', sieht sich der zeitgenössische Aufklärungsbefürworter einem umfangreichen Apparat gegenüber, der aus Theorien besteht, die durchaus auch aufeinander bezogen sind. Die Art und Weise dieser Bezogenheit ist etwas, was Jardine als „series of theories“ beschreibt, die dadurch gekennzeichnet sei, dass sie kohärent und kumulativ - indem sie frühere wahre Stadien der Theorien über einen Gegenstand mit einschließen - und transzendent - indem die Fehler der früheren Theorien erkannt und behoben hat - wurden. Die Fehler, von denen hier die Rede ist, sind nun jene systematischen Abweichungen, die aufgrund der

86 vgl. Moore: *Points of View*, S. 48f., auch S. 59.

87 Dieser Gedanke wird uns in verschiedenen Spielarten immer wieder begegnen; s. Kapitel 1, Abschnitt I, Kapitel 3, Abschnitt IV, Kapitel 4, Abschnitt II.

Unvollständigkeit und mangelhaften Objektivität der früheren Theorien ausgemerzt werden müssten. Und eine Theorie sei ferner dann stets fortschrittlicher („new“), wenn es zuvor keine äquivalente gab, die eine wahre Beschreibung des Gegenstandes lieferte.⁸⁸ In jedem höheren Stadium muss eine Theorie also mehr erklären als die vorhergehenden, und sei es nur, sie erkläre die Mängel dieser. Der Kohärenzgedanke stelle sich dann am idealen Ende einer Untersuchungsreihe so dar: „A theory or component of a theory represents the world (approximately) as it is, if it is (approximately) true from the standpoint of a coherent, cumulative and transcendent inquiry series“⁸⁹.

Für die Absolute Konzeption bedeutet dies wieder (mindestens) zwei Dinge: Zum einen muss tatsächlich eine solche Konvergenz in der Forschung abzuzeichnen sein, also an irgendeinem Punkt des Projekts der Welterkenntnis müssen die Theorien zusammenkommen. Es ist ebenso denkbar, dass es einfach verschiedene Erklärungsversuche gibt, die sich aber nicht zu einem Bild dessen vereinigen lassen, wie die Welt wirklich ist. Zum anderen - und daher bezeichnet Jardine dieses Stadium als „human absolutism“ - könnte, selbst wenn eine solche Einigkeit vorläge, auch eine so erreichte Konzeption eben nur *für uns* (Menschen) absolut sein, also die - freilich sehr objektive - aber eben nur menschentypische Theorie darüber liefern, wie der Mensch glaubt, dass die Welt tatsächlich ist, was aber eigentlich immer noch lediglich ein Vorurteil wäre.⁹⁰

Eine zweite Feststellung, die Heal vornimmt, beschäftigt sich mit dem Wahrheitsstatus jener Erkenntnisse, die eben nicht Teil einer absoluten Perspektive sind. Denn „perspectival concepts are, in virtue of being perspectival, not of the real [the world as it is anyway] but rather of things which we take to be there only because of some peculiarity of our constitution or nature“⁹¹. Und das bedeute ferner, dass jede „revelation of perspectivalness will be discovery of a fault.“⁹²

Dieser Beobachtung ist erst einmal zuzustimmen, sie ergibt sich genau genommen direkt aus Williams' Festlegungen. Eine perspektivische Betrachtungsweise der Welt ist per definitionem eine, die die Welt nicht so erkennt, wie sie an sich ist. Träfe dies für eine perspektivische Repräsentation zu, wäre diese eben nicht mehr perspektivisch, sondern absolut; ein Wesen, das ausschließlich die absolute Betrachtungsweise hat, könnte eben nicht als ein Subjekt insofern beschrieben werden, als dass ein Subjekt eben eine bestimmte Perspektive auf die Welt hat. Das ist nicht widersprüchlich zu

88 vgl. Jardine: „The Possibility of absolutism“, S. 29f.

89 ibid., S. 31.

90 Diesen Fragen wenden wir uns in Kapitel 6, Abschnitt III zu.

91 Heal: „Ethics and the Absolute Conception“, S. 50; vgl. auch S. 57f.

92 Heal: *Fact and Meaning*, S. 159.

dem Gedanken, dass ein perspektivisches Wesen die absolute Betrachtung verstehen könnte - allein deswegen, weil die ja etwas wäre, was von allen Untersuchenden geteilt werden könnte. Aber ein absoluter Untersuchender, der lediglich die Welt sieht, wie sie - unabhängig von ihm selbst - ist, ist eine entweder paradoxe Vorstellung oder aber ein Wesen, das wenigstens wir uns schwer vorstellen können. Perspektivische Repräsentationen bedingen vielmehr, dass es jemanden gibt, der sie hat oder wenigstens haben könnte; das gilt interessanterweise nicht für die absolute. Aber perspektivische Repräsentationen kommen - um lose an besagten Gedanken Putnams anzuschließen -⁹³ erst mit subjektiven Wesen in die Welt.

Vom „Standpunkt des Universums“ aus entpuppen sie sich also notwendigerweise als falsch, in dem Sinne, dass sie die Welt nicht erkennen, wie sie ist. Diese Feststellung ist solange unproblematisch, wie man Wahrheit nicht ausschließlich an Objektivität knüpft - ein brachialer Fehlschluss, der sicherlich ein wenig den Naturwissenschaften verschuldet ist, bei denen Wahrheit im Ideal der Objektivität gefunden wird; eine folgenschwere Verquickung zweier distinkter Urteile über Erkenntnisse und Aussagen. Sie ist aber eben nur *eine* Form von Wahrheit, der man durchaus subjektive Wahrheiten entgegenstellen kann, die nicht dadurch wahr werden, dass sie die Welt ungetrübt wiedergeben, sondern indem sie ein Verhältnis eines Subjekts zu den Gegenständen der Welt angemessen beschreiben.⁹⁴ Und denkt man dies weiter, dann muss man feststellen, dass Heals Feststellung sich so auch umkehren lässt: Es ist nicht nur so, dass die Enthüllung einer Erkenntnis als perspektivische auch die Enthüllung ihrer (absolut gesehenen) Falschheit ist, sondern, dass die Enthüllung einer Erkenntnis als (absolut gesehen) falsch wenigstens die Möglichkeit eröffnet, dass sie perspektivisch wahr ist.

Natürlich kann sie auch schlicht falsch sein. Das führt uns in einen spannenden Grenzbereich von Wahrheitsüberlegungen und es unterstreicht, warum die Absolute Konzeption notgedrungen *die* Absolute *unserer* Welt sein muss. Denn wenn wir zulassen wollen, dass eine (absolut gesehen) falsche Erkenntnis in irgendeiner möglichen Welt wahr ist - dass also Wesen denkbar wären, die nicht existieren oder wir nicht kennen, aber für die sie wahr wäre -, dann sind bald alle Repräsentationen (möglicherweise) wahr, die nicht logisch widersprüchlich oder vollkommen unverständlich sind. Man könnte dann lediglich sagen, dass eine bestimmte subjektive Wahrheit für ein konkretes subjektives Wesen wahr oder falsch ist, aber eben nicht, ob die Aussage überhaupt Potential zur Wahrheit hat oder nicht. Daraus lässt sich weiterhin ableiten, dass die empirisch Entdeckung und das Verstehen perspektivischer Repräsentationen uns etwas über unsere Welt sagt.

93 s. Einleitung, Abschnitt III.

94 vgl. Moore: *Points of View*, S. 9ff.; s. Kapitel 3, Abschnitt I.

Denn die Arbeit an der Absoluten Konzeption bedeutet zwar, über den eigenen Standpunkt hinauszugehen, sie ist aber nur begrenzt ein Spiel im logischen Raum. Urteile darüber, welche perspektivischen Repräsentationen als wahr gelten können, sind welche darüber, welche Perspektiven es auf die Welt gibt und damit auch, wie die Welt sich denen zeigt. Ließe man jede denkbare Perspektive zu, dann ginge es nicht mehr um die Absolute Konzeption unserer Welt, sondern eine beliebige, gern fiktive, uferlose.

Das bringt noch ein wenig mehr Licht in Williams' Fixierung auf die Naturwissenschaften. Da deren Erkenntnisse maßgeblich aus dem Empirischen kommen, ja sie die objektiv empirisch beschreibbare Welt zum Gegenstand haben, muss wohl auch ein wesentlicher Bestandteil der Absoluten Konzeption auf Empirie beruhen. In der reinen Philosophie wird sich keine Absolute Konzeption finden, von der wir überzeugt sein können, dass sie die Welt, in der wir leben, angemessen erklärt. Dennoch schrieb Williams der Philosophie, der unempirischsten Wissenschaft überhaupt, eine wesentliche Rolle in der Angelegenheit zu.⁹⁵ Denn selbst wenn wir zu einer Konvergenz in den Naturwissenschaften kommen würden, wäre Williams' Anspruch ja nicht erfüllt, weil wir nichts oder nicht viel über die perspektivischen, sprich psychologischen und kulturellen Phänomene aussagen könnten. So ist anzunehmen, dass die Philosophie hier in (mindestens) vierfacher Weise gefragt ist.

Erstens müsste sie die Bedingungen der Möglichkeit geistigen Lebens in einer materiellen Welt klären. Im Kern sprechen wir hier wohl vom Psychophysischen Problem, welches den entscheidenden Übergang von einer naturwissenschaftlich beschreibbaren Welt zu zunächst bewussten, dann selbstbewussten und zuletzt kulturellen Phänomene zu klären versucht. Man mag sowohl das Verhalten von bewusstem Leben, als auch das Handeln von selbstbewussten, sowie die Resultate geistigen Tuns empirisch beschreiben und wir tun dies auch in den entsprechenden natur- und geisteswissenschaftlichen Fachbereichen. Aber die Grundbedingung, die deren Existenz in der materiellen Welt ermöglicht, sind selbst empirisch nicht lösbar.⁹⁶

Zweitens müssen die Bedingungen der Erkenntnismöglichkeiten jener perspektivischen Wesen hin zu der objektiven Welt, wie untereinander und hinsichtlich perspektivischer Phänomene geklärt werden. Die Reichweite des für sie Erkennbaren, kann naheliegenderweise auch nicht empirisch bestimmt werden, da dort eine mögliche Grenze empirisch selbst ja nicht fassbar wäre. Der Erkenntnistheorie kommt so die Aufgabe zu, die grundlegenden Bedingungen des

95 vgl. noch einmal Williams: *Descartes*, S. 256.

96 s. Kapitel 2.

wissenschaftlichen Erkennens überhaupt abzuzeichnen.⁹⁷

Drittens wird es der Philosophie zufallen, die Resultate der konkreten empirischen Wissenschaften - und damit selbstverständlich auch deren selbstverständliche Grundvoraussetzungen - in eine einheitliche Beziehung zueinander zu setzen, die ein - wie auch immer geartetes - zusammenhängendes Gesamtbild der Welt ermöglicht, eben der Absoluten Konzeption. In der Wissenschaftsphilosophie muss sie so dem Mangel begegnen, dass keine der konkreten Wissenschaften ihre Arbeit in ein umfassendes, nicht-reduktionistisches Weltbild stellt.⁹⁸

Zuletzt muss die Philosophie, wenn sie einen Beitrag zum Projekt Welterkenntnis leisten will, sich vor sich selbst schützen. Damit ist nicht gemeint, dass sie stockdogmatisch sein muss und sich auf einseitige, aufklärerische Ideale stürzen, ohne sie zu reflektieren. Es heißt auch nicht, dass sie die eigenen Erkenntnisse wie die der konkreten Wissenschaften nicht hinterfragen und kritisieren darf. Der Zweifel, die Triebkraft philosophischen Arbeitens, soll mit keinem Wort unterbunden werden. Aber die Philosophie neigt dazu, in extremen Denkrichtungen eine Selbstzerstörung der Erkenntnisse um der Zerstörung willen zu betreiben. So muss sie Antworten auf Herausforderungen wie maßgeblich den Skeptizismus und den Relativismus haben, die vielleicht diese nicht völlig von der intellektuellen Spielfläche bannen können, ihnen aber ihre Rollen im philosophischen Diskurs erklären und zuordnen können.⁹⁹

Beide Kritikpunkte zusammen betrachtet bringen vielleicht noch einmal auf etwas andere Weise nahe, warum Putnam die Absolute Konzeption selbst als perspektivisch verstehen kann.¹⁰⁰ Der Gedanke, dass wir aus der Konvergenz perspektivischer und so falscher Theorien zu einer nicht-perspektivischen wahren kommen, hat etwas schreiend Inkonsistentes. Wir haben jetzt aber die Mittel zur Hand, diese Inkonsistenz zu erklären. Vom absoluten Standpunkt der Welt aus sind perspektivische Wahrheiten falsch, weil sie die Welt nicht als das darstellen, wie sie selbst ist. Damit wird ihnen aber eben nicht automatisch abgesprochen, dass sie in der Relation von Welt und Subjekt wahr sein können. Was sie wahr macht, ist aber ebenso *in* der Welt, wie die Welt selbst in ihrer Präsenz objektive Theorien über sie als wahr oder falsch erweisen kann. Gesteht man so zu, dass nicht jede perspektivische Theorie völlig frei im logischen Raum schwebt, sondern immer auch auf die Welt gerichtet ist, so kann man jene Teile, die eben objektiver sind hin zu einem Ergebnis führen, welches die Welt unabhängig der Perspektiven beschreibt. „Wenn Erkenntnis überhaupt

97 s. Kapitel 3, Abschnitt I u. IV; Kapitel 4; Kapitel 5.

98 s. Kapitel 6, Abschnitt II u. III.

99 s. Kapitel 3, Abschnitt V; Kapitel 6, Abschnitt III.

100 vgl. noch einmal: Putnam: *Renewing Philosophy*, S. 107.

möglich ist, dann muß also auch die absolute Vorstellung möglich sein.“

Konvergenz in der Absoluten Konzeption wäre so eine Theorie, von der Einigkeit darüber herrscht, dass diese Theorie *unsere* Welt beschreibt, auch wenn andere denkbar wären, genauer genommen eine Theorie, der wir vernünftigerweise zustimmen müssten. Und „wir“ wäre in dem Falle jeder, der tatsächlich an einer Theorie darüber, wie die Welt tatsächlich ist, interessiert ist, der kognitiv dazu in der Lage ist, besagte Theorie zu verstehen, und der die kollektive Wahrheitsfindung als Weg zu einer solchen Theorie anerkennt; was auch bedeutet, dass er keine Vernunftsgründe sieht, die ein Zustimmung zu der Konvergenz unterbinden.

V

Die Arbeit an der Absoluten Konzeption.

Was nun? Das bisher gesagte sollte die anfangs angedeuteten Schwierigkeiten, ein wünschenswert fortschrittliches Bild der Absoluten Konzeption hier und jetzt vorzulegen, verdeutlicht haben. Wir stehen dahingehend im Moment nicht übertrieben gut da. Nagel schätzt das wie folgt ein: „Das Ideal einer vollständigen Realitätsbeschreibung, die auch unser Vermögen erklären würde, zu dieser Auffassung gelangt zu sein, bleibt nichts als ein Traum. Dennoch ist nichts anderes als dieser Traum unser Ziel: eine allmählich fortschreitende Befreiung des schlafenden objektiven Selbst aus dem ursprünglichen Gefängnis einer individuellen Perspektive der menschlichen Erfahrung. Unsere Hoffnungen bleiben auf eine distanzierte Perspektive ausgerichtet, welche die individuelle Perspektive sowohl begreifen als auch mit ihr zu koexistieren vermag.“¹⁰¹

Man mag hinsichtlich der Einschätzung unserer Erkenntnismöglichkeiten gleichwohl zum Optimismus wie zum Pessimismus neigen. Dennoch gilt es festzuhalten: Die aufklärerische Position hat entgegen allen traditionalistischen oder aber auch modernen antirealistischen den Vorteil, dass sie auf eine Weiterentwicklung der Wissenschaft drängt und nicht auf das Aufbrühen des Ewiggleichen oder das Aufgeben aus Einfältigkeit. Wenn die Wissenschaft unser Bild der Welt irgendwohin führen soll - eben ein besseres, tieferes und weiteres Verständnis als unser gegenwärtiges -, dann kann das Ziel nicht im Gestern und im Heute liegen.

Wir wollen sehen, was wir unter dieser aufklärerischen Position genauer zu verstehen haben.

101 Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 149.

Kapitel 1: Annäherungen und Vorbetrachtungen

Die Welt ist nicht genug.

James Bond

I

*(Mindestens) Zwei philosophische Kampflinien. Das Reich der Erkenntnis
und die Welt.*

Viele philosophische Arbeiten beginnen mit einer Analyse des philosophischen Zeitgeistes. Verschiedene philosophische Positionen zu Schulen oder - einfacher: Strömungen zuzuordnen, erleichtert die Legitimation der eigenen Arbeit und gaukelt eine sinnvolle systematische Einordnung ebendieser im aktuellen Diskurs vor. Seit den Vorsokratikern haben sich da genügend Metaanalysen gesammelt, derer man sich bedienen kann. Da unterschied man leichte und strenge Philosophie,¹⁰² geschichtlich-existential und die ontologisch-gegenstandstheoretische,¹⁰³ logozentristische und dekonstruktivistische,¹⁰⁴ oder eben die der Verneiner und der Common-Sense-Vertreter;¹⁰⁵ um nur ein paar willkürlich zu nennen. Vielleicht lassen sie sich alle in ein umfassendes, geistesgeschichtliches Schema einpassen, vermutlich sind es aber eher Angebote, um das eigene Arbeiten in einem beliebigen größeren Kontext zu sehen. Das bedeutet nicht, dass ihre Anwendung nicht erhellend sein kann. Wenn wir die Skizzierung der Kampflinie nach Williams' Spätwerk vornehmen, begeben wir uns auf ein Schlachtfeld, das man durchaus als das von Aufklärungsbefürwortern und -kritikern bezeichnen kann, als Optimisten und Pessimisten gegenüber dem Potenzial des wissenschaftlichen Betriebes, als real Interessierte an der Beschaffenheit der Welt und realistischen Zynikern oder postmodernen Pragmatikern; und damit zwischen die Fronten grundlegender Einschätzungen des intellektuellen Vermögens des Menschen und - wichtiger - der Aufgabe wissenschaftlichen Arbeitens. Wenn wir einmal im Besitz der Absoluten Konzeption der Wirklichkeit sein sollten, werden wir vielleicht verstehen, wie all das

102 vgl. Hume: *Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Abschnitt I, S. 19.

103 vgl. Ritter: „Über die Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis“, S. 178.

104 vgl. Menke: „Dekonstruktion“, S. 117.

105 vgl. Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 11.

zusammenhing, bis dahin sind es bestenfalls Arbeitshypothesen über Charakteristika geistesgeschichtlichen Denkens. Williams teilt nun erwartungsgemäß grobschlächtig die treibenden Kräfte der Aufklärung ein, die uns bis heute verfolgen - und Nagel ist da übrigens nicht wesentlich subtiler -¹⁰⁶ und wir wollen ihm da folgen, ganz im Bewusstsein der Beliebigkeit der Auswahl, weil auch wir gegenüber dem Gesamtbild etwas ratlos sind.

Für Williams bildet den Spannungsbogen der Aufklärung das Verhältnis von Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Dabei soll Wahrhaftigkeit uns vor Täuschung und Irreführung schützen, wobei sie „einen Prozeß der Kritik in Gang [bringt], der die Gewißheit mindert, es gebe sichere oder uneingeschränkt behauptbare Wahrheit“¹⁰⁷. Vor diesem Bild schlägt uns Williams zwei verschiedene Arten des Philosophierens vor, besagte Verneiner und Vertreter des Common Sense. Erstere leugnen die Existenz der Wahrheit und ordnen die Suche nach ihr schlicht als (ausschließlich) soziales Phänomen ein. Zweite berufen sich auf die offensichtlichen (alltäglichen) Wahrheiten und unterstellen den Verneinern eine fehlerhafte Verwendung des Wahrheitsbegriffs.¹⁰⁸

Diese Aufteilung zeigt nun sicherlich einen Ausschnitt auf die Weisen des Philosophierens, allerdings einen, der seltsam schief anmutet, wenn man sich mit dem Problem der Wahrheit beschäftigt. Man muss sich sicherlich - zunächst - noch nicht darüber im Klaren sein, was Wahrheit en détail ausmacht, um sich den Umgang mit ihr im philosophischen Diskurs anzuschauen; die maßgeblichen Positionen auf Verneiner und Common Sense-Vertreter einzuschränken, ist vielleicht nicht mal wirklich falsch, macht aber doch einen etwas willkürlichen Eindruck. Was meint der Verneiner mit dem Verneinen der Wahrheit und wie weit reicht die Wahrheitsauffassung des Common Sense? Und weiter: Wenn sie sich hinsichtlich ihrer Meinung zur Wahrheit unterscheiden, was bedeutet das für den Wert der Wahrhaftigkeit?

Dieser setzt sich nach Williams aus den Tugenden der Genauigkeit und Aufrichtigkeit zusammen, also der gewissenhaften, unvoreingenommenen Arbeit und der Bereitschaft, deren Resultate auch mitzuteilen.¹⁰⁹ Was hier letzteres betrifft, so hilft das kaum, eine Forschung systematisch einzuordnen: Die Ergebnisse einer Forschung sind nicht mehr und nicht weniger wahr, wenn sie geteilt werden oder nicht. Ersteres wiederum ist Voraussetzung allen Forschens überhaupt, sei es nun auf eine als wirklich angenommene Wahrheit gerichtet oder lediglich als - für den Verneiner - leere Prämisse, die sich eben aller wissenschaftlichen Forschung voranstellt: Auch ein Wahrhaftigkeitsschwindler, der am Forschungsprozess nur teilnimmt um einen Platz im Trockenen

106 vgl. Nagel: *Das letzte Wort*, S. 11.

107 Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 11.

108 vgl. *ibid.*, S. 16ff.

109 *ibid.*, S. 73f.

eines Universitätsgebäudes zu haben, muss ja mit seiner Tätigkeit zumindest als akademisches Arbeiten überzeugen.¹¹⁰

Doch was darunter zu verstehen ist, stellt sich als Teil des Problems heraus. Einige Jahre zuvor schrieb Rorty - damals in Replik auf einen Aufsatz John Searles -, „daß die Unterscheidung zwischen Hochschulpolitik und vorurteilslosem Streben nach Wahrheit recht verschwommen ist.“¹¹¹ Rortys Aufsatz ist deswegen von nicht zu unterschätzendem Interesse, da wir es hier mit einem Beispiel davon zu tun haben, wie ein Verneiner - nach Searle ein Angreifer auf die „Westliche Rationalistische Tradition“, nach Rorty „Leute vom Schlage Kuhns, Derridas und Rortys“ - seine eigene Position positiv erklärt. Gleichzeitig finden wir bei Searle den Versuch, die Position des Aufklärungsbefürworters noch einmal etwas deutlicher zu formulieren - was so den Begriff des wissenschaftlichen Common Sense vielleicht etwas anreichert. Was nun Searle, Rorty und Williams auf einen Nenner bringt, ist die Tatsache, dass sie sich alle drei für die *Praktiken* interessieren, die die Wissenschaft im Sinne der Westlichen Rationalistischen Tradition ausmacht.

Zunächst versucht Searle uns aufzuzeigen, was die Kriterien dieser Tradition sind. Er konstatiert, dass

- (1) die „Realität [...] unabhängig von ihren Darstellungen durch Menschen“ existiert,
- (2) „[z]umindest eine der Funktionen von Sprache darin besteht, Bedeutungen von Sprechern zu Hörern zu übermitteln, und manchmal [...] diese Bedeutungen es der Kommunikation [ermöglichen], sich auf Gegenstände und Zustände in der Welt zu beziehen, die sprachunabhängig existieren“,
- (3) „Wahrheit [...] eine Frage der Genauigkeit der Darstellung“ ist, in dem Sinne, dass wahre Aussagen die Dinge in der Welt so „beschreiben, wie die Dinge in der Welt beschaffen sind“, und,
- (4) „Wissen objektiv“ sowie
- (5) „Logik und Rationalität [...] formal“ sind, also nicht in Abhängigkeit von konkreten Erkenntnissen und Theorien verstanden werden können.¹¹²

Wir tun Searle vermutlich nicht Unrecht, wenn wir ihn als einen jener Common Sense-Vertreter bezeichnen. Immerhin vertritt er nicht nur den rationalistischen Realismus, sondern auch noch einen Wahrheitsbegriff der Genauigkeit, also der möglichst hohen Abwesenheit an Trübung über

110 vgl. Allen: „Another New Nietzsche“, S. 375: „Nothing in [...] postmodern pragmatism 'denies' the value of truthfulness. What is denied is that 'truth itself' has anything to contribute to it.“, wobei postmoderner Pragmatismus eben als jene Position verstanden wird: „known collectively to Williams as postmodern 'Deniers' of truth's value“ (S. 364).

111 Rorty: „Philosophische Voraussetzungen der akademischen Freiheit?“, S. 32.

112 vgl. Searle: „Rationalität und Realismus“, S. 380ff.

besprochene Gegenstände.

Rortys Kritik bezieht sich nur auf die Punkte (1) und (3). Das sind freilich zwei zusammenhängende Annahmen, denn gibt es keine vom Erkennenden unabhängige zu erkennende Welt, ergibt die Frage nach der Welt, „wie sie wirklich ist“ keinen Sinn. Es sind die wissenschaftlichen Praktiken der Aufklärungsbefürworter, also die Methoden wie die Zielstellung zur objektiven Erkenntnis nun, die Rorty als heuchlerisch, ja gefährlich begreift, da diese „den Anwendern der betreffenden Praktiken das Gefühl vermitteln sollen, daß sie loyal an einer gewaltigen und starken Sache festhalten, nämlich am inneren Wesen der Realität. Meiner Ansicht nach ist der diesem Gefühl abgewonnene Trost im jetzigen Reifestadium der abendländischen Menschheit [...] unnötig. [...] Unnötig und gefährlich ist dieser Trost, weil unser Reiferwerden in der allmählichen Erkenntnis besteht, daß wir, sofern wir uns aufeinander verlassen können, ansonsten auf nichts weiter angewiesen sind. [...] Philosophisch gesprochen, läuft es auf die These hinaus, daß alles, was Aussagen über Objektivität zur Verständlichkeit unserer Praktiken beitragen können, genausogut von Aussagen über Intersubjektivität geleistet werden kann. Politisch gesprochen, läuft es auf folgende These hinaus: Sofern es uns gelingt, Demokratie und gegenseitige Toleranz am Leben zu erhalten, läßt sich alles übrige dadurch erledigen, daß man sich zu einem vernünftigen Kompromiß durchwurstelt.“¹¹³

Bevor wir uns mit den Schwierigkeiten dieses Arguments auseinandersetzen, sollten wir uns kurz verdeutlichen, was hier gemeint ist. Die Frage danach, wie die Welt wirklich ist, wird nach Searle und Williams als Ausgangsfrage des wissenschaftlichen Arbeitens schlechthin verstanden. Unsere Methoden mögen schlecht oder falsch sein, wir mögen unseren perspektivisch verzerrten Vorstellungen und Vorurteilen aufsitzen und unsere Theorien über die Welt völlig unzureichend sein, aber im wissenschaftlichen Betrieb arbeiten wir an einer Verbesserung genau daran; hin zu objektiveren, wahreren Theorien, letztlich vielleicht gar der Absoluten Konzeption. Für Rorty hingegen ist diese Forderung Mumpitz, ja nicht zuletzt ein rhetorisches Mittel, um andere - nicht in derselben Weise auf Welterkenntnis gerichtete - Forschungsvorhaben auszusteichen. Mehr noch: sie hat sich überlebt im „jetzigen Reifestadium der abendländischen Menschheit“. Wir brauchen - mit anderen Worten - die Vorstellung einer bewusstseinsunabhängigen Realität und unsere Fähigkeit, diese zu beschreiben, nicht mehr, um Wissenschaft zu betreiben.

Was Wissenschaft allerdings immer noch benötigt, ist das Anstreben eines „vernünftigen Kompromiß[es]“, der aber nicht mit objektiver Erkenntnis von irgendetwas dem Diskurs

113 Rorty: „Philosophische Voraussetzungen der akademischen Freiheit?“, S. 42f.

außenstehenden zu begreifen ist. Verstehen wir „Kompromiss“ als „Konsens“, wären Williams und Rorty an dieser Stelle ziemlich nahe beieinander. Mit Abwendung von der metaphysischen Grundierung - wie im Spätwerk Williams - ließe sich zurecht diagnostizieren: „Yet with metaphysical realism set aside, Williams and Rorty disagree less than ever.“¹¹⁴

Doch diese Abwendung wäre eine gefährliche Vereinfachung. Denn mit dem Übergang von objektiver hin zu intersubjektiver Forschung geraten wir leicht in den Strudel einer perspektivischen Wissenschaft, die zwangsläufig außen vor lässt, wie die Welt ist. Das mag prinzipiell nicht unnütz sein, wendet sich aber ab von der ursprünglichen Fragestellung. Denn wenn wir uns darauf einigen, wie *uns* die Welt erscheint, haben wir von der Welt ja nicht besonders viel begriffen; soll heißen: wir würden zwar die Täuschungen, denen wir als Einzelner aufsitzen, abstreifen, aber im schlimmsten Fall lediglich zugunsten der Täuschungen, denen wir zunächst als Forschungsgemeinde ausgeliefert sind. Wenn das Bestreben nach Objektivität, also dem Überschreiten jedweden Perspektivischen, an dieser Stelle beendet werden soll, so ist das zwar möglich und *für uns* erst mal auch immer noch besser als gar kein Streben nach Objektivität, aber die große Gefahr wäre dann, dass wir an einem beliebigen Punkt der Forschung stehen bleiben. Denn nicht nur, dass wir nicht wissen, ob und inwieweit unsere intersubjektive Erkenntnis die Welt erkennen lässt, wie sie ist, wäre dann die Schwierigkeit, sondern die Frage, wo die Grenze der Intersubjektivität eigentlich anzutreffen ist, würde wieder in Beliebigkeiten und nicht zuletzt den Einschränkungen unserer geistesgeschichtlichen Position münden. Mit anderen Worten: Welche Einwände gegen den Konsens, die ein Forscher anzubringen vermochte, und welche Ansprüche, die von der Perspektivität hin zur Interperspektivität gelten dürfen, wären dann die für uns gültigen? Wo würde man auf der Suche nach Objektivität die intersubjektive Notbremse berechtigterweise ziehen dürfen? Es ist so schwer begreifbar, wie die Frage nach Intersubjektivität begründeterweise von der nach Objektivität einer Erkenntnis abgelöst werden dürfte. Denn möglicherweise würden wir sogar erst von einem objektiven, für uns unnützen Standpunkt aus erkennen, wo der intersubjektive für uns gebräuchlich ist.

Eine weitere, ganz einfache Frage wäre, wie sich Rorty - und uns - denn diese „allmähliche Erkenntnis“ in die Unnötigkeit des Realismus offenbart, ja woran wir unser neues „Reifestadium“ erkennen, welches die Westliche Rationalistische Tradition zur Geschichte deklariert. Es kann schwerlich das Ausbleiben des Erlangens der Absoluten Konzeption oder wenigstens als Ausschließen der mit ihr verbundenen erkenntnistheoretischen Probleme sein; dieser Befund besteht

114 Allen: „Another New Nietzsche“, S. 373.

seit dem Einläuten der Aufklärung. Vermutlich schweben Rorty eher das Aufkommen jener wissenschaftlichen Praktiken der „Leute vom Schlage Kuhns, Derridas und Rortys“ vor, die sich eben gerade gegen jene Tradition im Universitätsbetrieb etabliert haben. Doch dann wird das Reiferwerden allein durch das Auftreten der neueren Kritik an ihr erklärt, was aus seinem Munde - als Vertreter der Kritik - natürlich ein wenig zirkulär daherkommt: Das neue Reifestadium wird allein durch seine Ankündigung erreicht.

Schön zu sehen; allein deswegen, weil Rorty den ganzen Artikel lang Vergleiche zwischen Searles Position und dem Christentum anstellt und nach seiner Anschauung „die rationalistische Tradition des Abendlandes [...] eine säkularisierte Umdeutung der monotheistischen Tradition des Abendlandes ist“¹¹⁵. Es scheint jenen „Leute[n]“ daher irgendwie eine messiaistische Rolle zuzukommen, die wir durchaus als neues Evangelium verstehen könnten.

Das Christentum steckt uns allen schwer in den Knochen.

Es drängt sich so ein wenig der Verdacht auf, dass Rorty sich für Universitätspolitik mehr interessiert als für Aufklärung. Das ist erst mal ja auch überhaupt kein Problem; bedenklich wird, wenn das eine vom anderen abgelöst werden soll. Man sieht das auch in dieser - sehr zu seinen Gunsten gekürzten - Passage: „Um die Freiheit und Entpolitisierung der Hochschule wahren zu helfen, sollten wir [...] dafür sorgen, [...] daß die Schlußfolgerungen, zu denen ein Wissenschaftler im Hinblick auf umstrittene Fragestellungen seines Fachgebietes oder mit Bezug auf politische oder philosophische Probleme gelangt, belanglos bleiben für seine Zugehörigkeit der Universität. Doch darüber, ob Wahrheit beanspruchende Sätze die bewußtseinsunabhängige Wirklichkeit genau wiedergeben, sollten wir uns keine Sorgen machen“¹¹⁶. Doch niemand der Leute vom Schlage Searles, Williams' oder Bernhardts lehnt die Streitbarkeit von Schlussfolgerungen ab; lediglich die von Voraussetzungen, die rationalen Diskurs unterbinden. Und wie man den sinnvollerweise aus dem Wissenschaftsbetrieb vertreiben möchte, ist eigentlich völlig unverständlich, wenn es einem um die Erkenntnis der Welt geht: „Man kann Rationalität nicht rechtfertigen oder begründen, weil Rationalität als solche keinen Inhalt hat, so wie bestimmte Behauptungen einen Inhalt haben, die im Rahmen der Rationalität aufgestellt werden. Man kann vielleicht zeigen, daß gewisse Kanons der Rationalität sich selbst aufheben oder widersprüchlich sind, aber es ist unmöglich, Rationalität zu 'beweisen'.“¹¹⁷

115 Rorty: „Philosophische Voraussetzungen der akademischen Freiheit?“, S. 37.

116 *ibid.*, S. 36.

117 Searle: „Rationalität und Realismus“, S. 390; vgl. auch: Nagel: *Das letzte Wort*, S. 22ff.

Doch da würde Rorty vermutlich nicht mal allzu sehr widersprechen. Es ist ja die These des Realismus, die ihn mehr stört; wir können durchaus rationale Relativisten, Dekonstruktivisten oder Pragmatisten sein. Searle kommt nun auf jenen Punkt, der die Frage nach den Praktiken wissenschaftlichen Arbeitens berührt: „Das einzige, was man zur 'Verteidigung' des Realismus vorbringen kann, ist, daß er die Voraussetzungen unserer sprachlichen und anderen Praktiken darstellt. Man kann nicht, ohne sich zu widersprechen, den Realismus leugnen und zugleich seinen gewöhnlichen Alltagspraktiken nachgehen, weil der Realismus die Bedingung der normalen Verständlichkeit dieser Praktiken ist.“¹¹⁸ Und hier kommen wir mit dem Common Sense-Gedanken zusammen, den Williams bei jener Riege an Denkern diagnostiziert: Der Realismus - auch in seiner wissenschaftlichen Form - fußt auf einem Alltagsverständnis, welchem man schwer widersprechen kann, und in dem schon die Grundannahmen stecken, die im Zuge der Diskussion immer wieder auftauchen: Die Existenz der Welt unabhängig von uns, die Möglichkeit der Kommunikation, die Fähigkeit zur Korrektur fehlerhafter oder perspektivisch verzerrter Einsichten durch den Verstand und erkenntnisakquirierende Methoden. (Man glaubt also, dass mehr hinter der Welt steckt, als seine Meinung von ihr, dass man diese Meinung, wenn man es richtig anstellt, einem anderen kommunizieren kann; wenn man seine Meinung revidiert, sie nicht einfach nur gegen eine beliebige andere austauscht, sondern eine objektivere werden kann, die seinen vorherigen Fehler oder seine vorherige Mangelhaftigkeit erklärt. Und man glaubt dies nicht als Wissenschaftler, sondern als mäßig funktionales Individuum in einer unmäßig unübersichtlichen und mäßig interessanten Welt, lange bevor beziehungsweise unabhängig davon, ob man den Anspruch entwickelt, diese Welt vollständig und objektiv zu verstehen oder nicht.) Der Aufklärungsgedanke ist eben keine hyperintellektualisierte Sicht auf die Welt, sondern eine Folge unseres Verständnisses von ihr, sowie der Einsicht in die Mängel dieses Verständnisses. Niemand widerspricht, an diesem Anspruch zu präzisieren oder ihn auch teilweise zu korrigieren, aber ein neues Feld wissenschaftlichen Arbeitens

118 Searle: „Rationalität und Realismus“, S. 391; weiterhin: „Nehmen wir zum Beispiel an, ich rufe meinen Automechaniker an, um herauszufinden, ob der Vergaser repariert ist [...]. Nehmen wir nun an, ich habe einen dekonstruktivistischen Automechaniker erwischt, und er versucht mir zu erklären, daß ein Vergaser sowieso nur Text ist und daß es nichts gibt, worüber zu reden wäre außer der Textualität des Textes. [...] Was man auch sonst über die Situation sagen kann, eines ist klar: die Kommunikation ist zusammengebrochen.“ Dazu Rorty: „Den dekonstruktivistisch gesinnten Absolventen literaturwissenschaftlicher Studien, die, nachdem sie an der Universität keine Stelle gefunden haben, mit Glück als Automechaniker untergekommen sind, fällt es gar nicht schwer anzugeben, wo ihre Arbeit aufhört und wo ihre Philosophie anfängt“ (Rorty: „Philosophische Voraussetzungen der akademischen Freiheit?“, S. 42). Die Philosophie, so scheint es, habe keine Konsequenz für das praktische Leben dem ein rationalistisches und realistisches Verständnis zugestanden wird. Und wieder Searle: „Ein interessanter Punkt bei den Theoretikern, die gegenwärtig behaupten, gezeigt zu haben, daß die Realität ein soziales Konstrukt ist oder daß es keine unabhängig existierende Realität gibt oder daß alles in Wirklichkeit Text ist, ist der, daß sie eine der Bedingungen der Verständlichkeit unserer gewöhnlichen Praktiken geleugnet haben, ohne eine alternative Erklärung dieser Verständlichkeit zu liefern“ (Searle: „Rationalität und Realismus“, S. 391).

aufzumachen, welches nicht an der Erkenntnis der Welt interessiert ist, ist ein seltsames Unterfangen; welches noch dazu unnötig erscheint, zumal Welterkenntnis beileibe nicht das einzige interessante intellektuelle Projekt ist, welches sich dem Menschen stellt. Insofern ist es vielleicht weniger als eine Schmierkampagne Searles gegen bestimmte Intellektuelle zu verstehen,¹¹⁹ als ein Hinweis darauf, *worüber* man dann eigentlich zusammenarbeitet.

Eine Bemerkung Nagels mag dem noch etwas hinzufügen: „Ich bin grundsätzlich davon überzeugt, daß sich die Möglichkeit des Realismus durch schlechterdings nichts beweisen läßt. Wir können einzig und allein Argumente für seine Unmöglichkeit widerlegen, und je mehr dieser Argumente wir widerlegen, um so größer wird auch das Vertrauen in die realistische Alternative sein.“¹²⁰ Der Aufklärungsbefürworter ist somit stets in einer doppelten Beschäftigung verfangen: Zum einen muss er die Forschung vorantreiben, also realistische Theorien aufstellen beziehungsweise verbessern, zum anderen muss er das Projekt selbst gegen äußere Angriffe verteidigen. Letzteres mag für manche philosophische Arbeit sogar mehr auf dem Programm stehen als ersteres. Aber nur vor dem Hintergrund des Realismus kann überhaupt sinnvoll von einer Erkenntnis von etwas gesprochen werden, nämlich der Erkenntnis von Gegenständen in der Welt.

Ist man sich darum einig, so kann legitim darüber gestritten werden, wie erfolgsversprechend das Projekt der Welterkenntnis wohl ist. Wenn einem das Interesse daran selbst abgeht, wird man wohl wenig sinnvoll dazu beizutragen haben. Für jene aber bleibt die Unterscheidung der Bewertung der Wahrheit - als lediglich intersubjektive oder schlechthin objektive - hängen, doch auch hier ist sie bestenfalls nützlich, um die Verneiner überhaupt von den Aufklärungsbefürwortern abzugrenzen. Doch die Auffassung, dass die Wahrheit über die Welt prinzipiell erkennbar sei, beschränkt sich nicht auf eine Common Sense-Auffassung; diese ist bestenfalls ein Spezialfall solcher Denkrichtungen. Denn die Einschätzung, wie weit diese Erkennbarkeit reicht, kann über einen Common Sense-Begriff der Wahrheit durchaus hinausgehen, und dies in sehr verschiedene

119 vgl. Rorty: „Philosophische Voraussetzungen der akademischen Freiheit?“, S. 36: „Falls sich Searle durchsetzt - falls es ihm also gelingt, uns (oder sogar die finanzielle Förderung zuständiger Stellen) zu überreden, daß die Beziehung zwischen der Westlichen Rationalistischen Tradition und den gängigen akademischen Praktiken wirklich ein Voraussetzungsverhältnis ist und daß die Widerlegung von Kuhn, Derrida und Rorty ein dringendes soziales Bedürfnis darstellt -, dann wird sich der Hochschulbereich aufspalten in diejenigen, die die philosophische Mannschaft der Repräsentationsfreunde anfeuern, und diejenigen, die ihren Gegnern Beifall spenden (und damit um der philosophischen Korrektheit willen selbstlos auf Fördermittel verzichten). Geistes- und Naturwissenschaftler werden sich auf den Weg begeben, um bei den übrigen Forschern Erkundigungen einzuziehen und sich von den Stiftern Fragen lassen, auf welcher Seite man denn eigentlich stehe. Das wäre meiner Meinung nach bedauerlich, und sei es auch nur deshalb, weil es eine Vergeudung der Zeit und der Gefühlskräfte der Menschen wäre.“

120 Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 248. Nagel spricht an dieser Stelle vom normativen Realismus - mit dem wir uns im Exkurs, Abschnitt I beschäftigen werden -, allerdings explizit in der Betonung seiner Ähnlichkeit zum und Berechtigung wie dem metaphysischen Realismus.

Richtungen.

Bereits im antiken Diskurs zwischen Dogmatikern und Skeptikern zeichnete sich das deutlich ab und es wurden Thesen darüber verfasst, was man der Leistungsfähigkeit der Forschung zutrauen wollte und was nicht. Auch der (akademische) Skeptiker versucht - entgegen dem Sophisten - mit wissenschaftlichen Methoden die Unmöglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis aufzuzeigen, während der Dogmatiker behauptet, bereits im Besitz der Wahrheit zu sein;¹²¹ in der Bedeutung von Wahrhaftigkeit sind sich im Grunde ja alle einig, die am erkenntnisbestrebten Diskurs teilnehmen.

Die pyrrhonische Skeptiker selbst ist ein Sonderfall, der - da er sich ja weigert, über Wahrheit überhaupt eine Aussage zu treffen - in dieses Schema nicht recht passt. Vielleicht können wir vielleicht den Pyrrhoniker in diesem Zusammenhang ignorieren, weil er sich ja zur Wahrheit überhaupt nicht positioniert und *noch* darauf wartet, im Grunde von einer der anderen Positionen überzeugt zu werden.¹²²

Nehmen wir diese beiden mit in die Charakterisierung der philosophischen Kampflinien auf, so zeichnet sich folgendes Bild: Der Dogmatiker glaubt, mit Wahrhaftigkeit in den Besitz der Wahrheit erlangen zu können, der Skeptiker glaubt, wenn es Wahrheit gibt - und in irgendeinem Sinne muss es sie ja geben, denn Skeptizismus setzt metaphysischen Realismus voraus -, können wir sie nicht erreichen. Der Verneiner nun meint, Wahrheit gibt es nicht und Wahrhaftigkeit ist eher eine formelle Sache, und der Vertreter des Common Sense ist wohl ein wenig so einzuschätzen wie der Vertreter des „milderen Skeptizismus“ bei David Hume, der die „maßlosen Zweifel [des übertriebenen Skeptizismus] durch natürlichen Verstand und Überlegung in einem gewissen Grade berichtigt“¹²³. Denn genau das ist doch das klassische Pendant zur Wahrhaftigkeit: Der begründete oder begründbare Zweifel. Und genau an der Einschätzung des Gewichts seiner Begründung scheiden sich die Gemüter.

Wir sehen so, dass wir uns als Aufklärungsbefürworter nicht nur antipodisch zu den Verneinern positionieren müssen, sondern auch fragen, wie wir zu den anderen erkenntniszugewandten Richtungen stehen. Und dabei kommt der Common Sense nicht einmal besonders gut weg. Bedenken wir: Wenn wir die Welt so erkennen wollen, wie sie ist, so werden wir die Wahrheit über sie an einem Ort suchen, der weit von unseren alltäglichen und pragmatischen Einschätzungen fort liegt. Der Common Sense-Begriff der Wahrheit liegt aber

121 vgl. Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, I,1, S. 93.

122 vgl. *ibid.*, I,3, S. 93.

123 Hume: *Untersuchung über den menschlichen Verstand*, XII, Teil III, S. 168.

vermutlich eher in einem verbreiteten, weniger wissenschaftlichen Verständnis. Es gibt ja Fälle, in dem die alltägliche Einschätzung der Wahrheit über eine Sache der objektiven Betrachtung geradezu widerspricht.

Auch müssen wir uns gegenüber dem Skeptiker wehren. Williams schließt ihn ja nicht umsonst aus der Arbeit an der Absoluten Konzeption aus, da er jedweden Fortschritt in den Wissenschaften nicht anerkennen darf. Es sei nochmal darauf hingewiesen: Der Skeptiker gehört mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit zu der Gruppe an Denkern, die die Existenz der Welt und ihre Erkennbarkeit zugestehen und so ins aufklärerische Lager gezählt werden müssen. Er gesteht nur *uns* nicht die Gewissheit unserer Erkenntnisse über diese Welt zu.

Sogar noch schwieriger ist die Haltung des Dogmatikers einzuschätzen. Prinzipiell spräche nichts gegen eine solche Position über einen bestimmten Gegenstand der Welt, *solange diese wahr ist*. Haben wir eine objektive Theorie über etwas und gute Gründe, sie zu glauben - ja spätestens wenn wir über die Absolute Konzeption verfügen und einzelne weniger objektive Theorien von dort aus bestätigt sehen können -, dann ist es nur recht und billig ihr gegenüber - oder mit der Absoluten Konzeption der ganzen Welt gegenüber - dogmatisch zu verfahren. (Auch die Kritik der Skeptiker am Dogmatiker ist ja nicht, dass sie sich notwendigerweise irren würden, aber dass sie nie wissen könnten, ob sie das gerade tun oder nicht.) Allerdings muss konkreten dogmatischen Positionen während des Forschungsprozesses natürlich mit Vorsicht begegnet werden. Schließlich macht die dogmatische Haltung noch lange nicht die Theorie, der gegenüber sie vertreten wird, wahr.

So bewegt sich der Forschende an der Absoluten Konzeption stets in einem gefährlichen Schlachtfeld zwischen uninteressierten Verneinern, unangemessenen Dogmatikern und erbarmungslosen Skeptikern. Seine Zweifel und Gründe gegenüber dem Wahrheitswert einer Theorie lassen sich - mit anderen Worten - nicht sinnvoll auf eine Denkrichtung beschränken.

Wir werden dieser Problematik im Laufe dieser Arbeit wieder begegnen. Zunächst wollen wir uns etwas mehr mit unserer Position in der Welt und unserem Bestreben, diese objektiv zu erkennen, vertraut machen, um ein besseres Verständnis davon zu entwickeln, was es heißen mag, wahre Erkenntnisse über die Welt zu erlangen und zu einer umfassenden Betrachtungsweise zusammenzufügen.

Unser Reich der Erkenntnis ist weder lückenlos noch wohlgeordnet. Wir - als Individuen wie als Menschheit - verfügen über eine Vielzahl an Überzeugungen, die nicht gleichwertig nebeneinander stehen, sondern sich in einer mehr oder weniger systematischen Ordnung befinden. [Im naiven

Zustand sind wir in beinahe demselben Maße davon überzeugt, dass Atome spaltbar sind, wie dass Zucker süß, 7 eine Primzahl und Platon ein Philosoph ist.] Der Status jeder Überzeugung, gewissermaßen seine Position im objektiven Geist, der Ordnung des Diskurses oder einem etwas angereicherten platonischen Himmel - eben des Reiches der Erkenntnis - ist dabei denkbar verschieden, die Einsicht in die objektive systematische Ordnung ein Ziel der Aufklärung.

Jeder Versuch eines Erkenntnisgewinns muss daher eine Bewertung ebendieses Status einer Erkenntnis berücksichtigen. Da wir offensichtlich niemals vor der Totalität aller wirklichen und möglichen Erkenntnis über unsere Welt und ihre Position im logischen Raum stehen, ist das freilich kein eindeutiges Unterfangen, sondern vielmehr das Herausarbeiten aus einer schlecht geordneten Anhäufung von unsicheren Überzeugungen, deren Maß an Unsicherheit selbst wiederum ziemlich unsicher ist. Dennoch stehen wir nicht völlig hilflos da, sondern haben - gewissermaßen als geistesgeschichtliche Leistung - Unterscheidungen und Einordnungen bereits vorgenommen, die uns helfen, nicht nur das vorhandene Wissen zu systematisieren, sondern auch neues zusammenhängend einzuordnen. Im Folgenden soll ein sehr allgemeines Schema vorgeschlagen werden, welches diese Verortung einer jeden Erkenntnis in über sie hinausgehende Ordnungen skizziert.

Die erschöpfende Beantwortung einer jeden auf Erkenntnis ausgerichteten Frage bedarf der Einordnung des von ihr berührten Gegenstandes in die ihn umfassenden metaphysischen, epistemologischen und auch historischen Zusammenhänge und Bedingungen. Unter „Gegenstand“ ist dabei jede mögliche in der Welt befindliche Entität zu verstehen, über die prinzipiell eine repräsentative oder explanatorische Aussage getroffen werden kann. Mit „Welt“ ist jener metaphysische Ort gemeint, in dem sich die Gegenstände unserer Untersuchungen befinden, in welcher Form sie konkret auch dort vorkommen oder eben nicht vorkommen und so gut oder schlecht wie unsere Theorien über sie auch sein mögen.

Diese - zunächst grobe - Darstellung ist nicht ohne Schwierigkeiten. Rorty zeigt gekonnt, wie der Begriff der Welt seit Kant in zwei verschiedenen, aber gleichsam wenig hilfreichen Varianten verwendet wurde: Zum einen als Bezeichnung für die Menge unseres Wissens über die Dinge, die uns umgeben, zum anderen als vorbegriffliche und vorempirische Entität, von der wir nicht sagen können, wie sie eigentlich beschaffen ist. Erstere ist wenig aussagekräftig, weil dann die Unterscheidung zwischen dem, was wir beschreiben und erforschen, und dem, was die Theorien darüber wahr machen soll, ineinander implodieren; zweite würde die Welt mit dem Ding an sich identifizieren und so bedeuten, dass die Welt völlig anders sein könnte als unsere Theorien und

Vorstellungen über sie. Rorty fasst zusammen: „'the world' is either the purely vacuous notion of ineffable cause of sense and goal of intellect, or else a name for the objects that inquiry at the moment is leaving alone“¹²⁴. Formuliert man es anders, kann man es wie folgt zusammenfassen: Die Welt ist entweder die Welt radikaler Idealisten, die als Welt stets nur das verstehen, was wir über die Welt sagen und für wahr halten, oder die Welt ist die radikaler Skeptiker, die alles sein könnte außer das, für was wir sie halten.

Williams versucht diesen Zwiespalt zu überbrücken, indem er einen Begriff einführt, nämlich „den Begriff einer 'bereits vorhandenen' Welt in Bezug auf einige, nicht jedoch alle unsere Überzeugungen und Theorien“. Als Vorstellung von der Welt verstünde man jene Überzeugungen und Merkmale, „von denen sich mit gutem Grund behaupten läßt, daß sie die Welt in größter Unabhängigkeit von unserer Perspektive und ihren Besonderheiten darstellen.“¹²⁵ Der Gedanke, auf den Williams hinaus will, scheint zu sein, dass die Welt das ist, was auch unabhängig des Menschen existiert; die materielle Welt. Allerdings - so haben wir ja bereits gesehen -¹²⁶ ist er bemüht, auch perspektivische, kulturelle und psychologische Phänomene mit in seine absolute Konzeption der Wirklichkeit aufzunehmen und sie von der Grundlage der materiellen Welt her zu verstehen. Nimmt man eine weitere Formulierung hinzu, so gewinnt man den Eindruck, nicht nur die Dinge, die „*ohnehin* da sind“, verstehe er als Welt, sondern auch die, die trotzdem da sind, wenn man so will: „Die absolute Konzeption wurde als Voraussetzung der Erkenntnis der Welt aufgefaßt, und es ist die Erkenntnis der Welt, die unser Ziel ist.“¹²⁷

Man könnte Williams nun Zirkularität unterstellen und ihn in das zuerst genannte Lager der Rortyschen Weltbegriffler werfen. Das verfehlte allerdings das Ziel. Denn die Welt ist für Williams zunächst ebenso wie sie nicht unsere aktuelle Physik, sondern die materielle Welt ist, nicht diese plus der Stand unserer Kulturwissenschaften, sondern der tatsächlich in der Welt vorkommenden perspektivischen Phänomene. Mit anderen Worten: Wenn wir die Welt so sehen würden, wie sie ist, mit ihren absolut objektiven wie kulturellen und psychologischen Aspekten, und nicht unseren unfertigen Theorien. Nur so hat die Formulierung Sinn, die absolute Konzeption sei Voraussetzung und Ziel der Erkenntnis der Welt zugleich.

Vermutlich würde Williams sogar Rortys Vorschlag zur Lösung des Dilemmas um den Weltbegriff zustimmen: „we can return to the simple Aristotelian notion of truth as correspondence

124 Rorty: *Consequences of Pragmatism*, S. 15.

125 Williams, *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, S. 194f.

126 s. Einleitung, Abschnitt II.

127 Williams: *Descartes*, S. 256.

with reality with a clear conscience - for it will not appear as the uncontroversial triviality that it is“¹²⁸, insofern wir wissenschaftliche Methoden mit zu den Wegen zählen wollen, die uns die Welt in klarem Bewusstsein und nicht in Verzerrungen und Irrtümern darstellen. Hier würde sicherlich auch Searle nicht widersprechen. Schließlich konstatierte auch er: „Wahrheit ist eine Frage der *Genauigkeit* der Darstellung.“¹²⁹

Die Welt umfasst nicht nur die Dinge, die ohnehin da sind, sondern die Dinge, die da sind. Und das bedeutet, dass unsere Vorstellungen von der Welt sie repräsentieren, wenn unsere Vorstellungen wahr sind.

II

Die grundlegende Methode der Welterkenntnis. Zwei Fallbeispiele.
Bedingungen.

Die nun vorzustellende Methode beschäftigt sich also mit allen Dingen, die es gibt - und es sei hinzugefügt, dass es ebenso um die Dinge geht, die nicht da sind. Auch die fälschliche Annahme der Existenz oder Beschaffenheit eines Dinges ist Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung und mit der Erkenntnis dieser Falschheit lernen wir etwas über die Welt; nämlich dass sie dieses und jenes eben nicht enthält, weil es sich um einen illusorischen Gegenstand handelt. (Wir halten uns hier terminologisch an McGinn, der - wiederum in Weiterentwicklung eines Ansatzes von Chomsky - vier Typen von Fragen unterscheidet, bei dem eine illusorische eine Scheinfrage ist, „die so formuliert ist, daß sie eine Antwort solcher Art nahelegt, die objektiv gar nicht existiert.“¹³⁰)

Der Ansatz, den wir verfolgen wollen, ist taxonomischer Natur und leitet sich geradezu zwingend aus der Ansicht ab, dass es nur eine Welt ist, in der wir leben und die wir untersuchen. Denn wenn die Eigenschaft, zur aktuellen Welt zu gehören, allen vorhandenen Gegenständen zukommt und in nicht leerer Weise verstanden werden soll, dann muss jeder der Gegenstände in irgendeiner direkten oder indirekten Beziehung zu jedem anderen stehen - und sei es nur über so etwas wie Nachbarschaft zu einem Gegenstand, der wiederum über Nachbarschaft mit irgendeinem Gegenstand verbunden ist. Es muss - mit anderen Worten - zwar keine direkte Wechselwirkung mit

128 Rorty: *Consequences of Pragmatism*, S. 15. Das ist übrigens derselbe Rorty, der eben noch seinen Arbeitsplatz durch die Korrespondenztheorie gefährdet sah.

129 Searle: „Rationalität und Realismus“, S. 382.

130 McGinn: *Die Grenzen vernünftigen Fragens*, S. 12.

den anderen Gegenständen der Welt geben, aber irgendein Gegenstand, mit dem er in Beziehung treten kann, muss zu irgendeinem anderen eine Verbindung haben.

Nichtsdestotrotz gibt es (mindestens) vier Arten von Fragestellungen, für die unsere Methode nicht geeignet ist, weil sie diese Bedingung per definitionem nicht erfüllen können.

Zum einen eignet sie sich nicht für Fragen, die sich auf Dinge beziehen, die prinzipiell nicht Gegenstand überhaupt einer Untersuchung sein können, namentlich weil sie in keinerlei Wechselwirkung mit irgendeinem Teil der Welt stehen. Ich will nicht darüber urteilen, ob es solche Gegenstände überhaupt gibt, beziehungsweise welche Form von Existenz man ihnen dann zuschreiben könnte. Es sei nur daher angemerkt, da diese Gegenstände dann naheliegenderweise nicht als Teil unserer Welt verstanden werden könnten, nach der oben angegebenen Charakterisierung, weil was nicht wechselwirkt weder erkannt werden, noch wirkend sein kann, und so natürlich auch keine vernünftigen Antworten auf sie gerichtete Fragen gegeben werden können. [Kandidaten hierfür sind u.a. Vorstellungen des Übernatürlichen, beispielsweise Götter nach Epikureischer Vorstellung - das heißt ohne jegliche Einflussnahme auf das Weltgeschehen -¹³¹ oder aber auch christlicher - zumindest so lang Gott keine Wunder wirkt -, aber auch jede wie auch immer benennbare Form von Nichts.]

Zum anderen taugt unsere Methode nicht für normative Fragen jeglicher Art. Da diese per definitionem keine Beschreibung oder Erklärung von irgendeinem Seienden sind, sondern Aufforderungen ein bestimmtes Dasein zu führen, sind Theorien über sie auch nicht von derselben Art wie welche, die die Welt beschreiben. Zwar können wir durchaus Antworten auf die Frage suchen, warum bestimmte normative Aussagen für gültig gehalten werden und andere nicht, aber die Aussagen selbst können nicht aus irgendeiner Form von Welterkenntnis generiert werden.¹³² Für moralische oder politische Fragen ist die vorzustellende Herangehensweise also ebenso wenig geeignet, auch wenn ihre Ergebnisse vielleicht als Grundlage von normativen Erwägungen genutzt werden kann; schließlich setzt zumindest jede praktikable Moral auch ein gewisses Maß an Kenntnis über die Welt voraus, für die sie veranschlagt werden soll.

Außerdem eignet sich die zu besprechende Methode nicht für mathematische Fragestellungen. In gewisser Weise ist die Begründung hierfür eine grobe Umkehrung der für die Ausschließung normativer Fragen. Zunächst sind mathematische Erkenntnisse auch keine Erkenntnisse von irgendetwas in der Welt. Wir ziehen die Mathematik als Hilfsmittel heran, um Zusammenhänge in der Welt zu beschreiben, aber das intrinsisch Mathematische ist nichts, was in irgendeiner Form

131 vgl. Diogenes Laertios: *Leben und Lehre der Philosophen*, X,134.

132 Dem ist an späterer Stelle der Exkurs gewidmet.

Abbildung von irgendetwas Vorhandenem ist. [Dass zwei Äpfel, zusammengetan mit zwei weiteren, vier Äpfel sind, mag eine Erkenntnis über bestimmte Konstellationen von Äpfeln in unserer Welt sein, dass „ $2 + 2 = 4$ “ ist, sagt schlechthin aber nichts über unsere Welt als solche aus; oder: dass „ $F = m \times a$ “ gilt, mag eine Erkenntnis über die physikalischen Gesetze unserer Welt sein, dass „ $y = a \times b$ “ ist, kann unabhängig von irgendetwas, was wir in der Welt vorfinden, wahr sein.] Daher die Ähnlichkeit mit normativen Erkenntnissen: Wir können normative Thesen aufstellen, die ganz unabhängig von der Beschaffenheit unserer Welt ihre Gültigkeit haben, und wir können mathematische Erkenntnis erlangen, die - wenn korrekt - in jeder beliebigen Welt gültig sind.

Damit sei nicht gesagt, dass es nicht mathematikähnliche Systeme geben mag, die für andere Welten eine ähnliche hilfreiche Funktion haben, wie die Mathematik für die unsere; aber sobald man sich auf die in unserer Mathematik gegebenen Voraussetzungen einlässt, gelangt man zu denselben Antworten auf mathematische Fragen, egal welchen metaphysischen Standort man auch haben mag.

Schließlich eignet sich die Methode nicht zum Erzielen von Erkenntnissen - so wir diese dann noch so nennen können (aber ich glaube schon) - vom Charakter einer Fiktion. Das wohl verbreitetste Beispiel hierfür sind genealogische Erklärungen, die - entgegen historischen - gar nicht den Anspruch erheben zu erklären, wie etwas entstanden ist, sondern als abstrakte Konstruktion, die die Bedeutung und Verfassung einer Sache darstellen. Jedwede Theorie, die den Gedanken eines Naturzustandes beinhaltet, ist hier einzuordnen. Das Kernmerkmal eines solchen Ansatzes ist, dass er „einen Begriff, einen Grund, ein Motiv oder sonst einen Aspekt des menschlichen Denkens und Verhaltens als funktional darstellt, obwohl [...] [für diesen] funktionale Erklärungen schlicht falsch [sind]“¹³³. Man könnte zunächst denken, dass so geartete Fiktionen einfach nicht die Art und Weise beschreiben, wie etwas in unserer Weltgeschichte entstanden ist, wohl aber wie sie hätten entstehen können; doch das wäre ein kapitaler Irrtum. Der Witz an ihnen ist nämlich, dass sie die Dinge mit den Eigenschaften beschreiben, die erst mit ihnen selbst in die Welt gekommen sind. [Ein Gesellschaftsvertrag ist ein Vertrag für vertragsfähige Wesen, die Bedürfnisse haben, die sie vernünftig nur in diesem Vertrag ausleben können. Naturzustände sagen uns ironischerweise schlicht gar nichts über Waschbären!] Fiktionen sind per definitionem unmögliche Erklärungen. Sie fallen aus dem Schema unserer Methode heraus, da sie zwar Dinge zum Gegenstand haben, die schlichtweg vorhanden sind, aber sich bemühen, diese zu erklären, ohne sie selbst als Gegenstand der aktuellen oder irgendeiner möglichen Welt zu sehen. Diese Abstraktionsform löst eine Sache aus

¹³³ Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 59.

den sie umgebenden Zusammenhängen heraus und behandelt sie quasi wie Gegenstände, die wir in unserem ersten Punkt besprochen haben. Das Erklärungspotenzial der Genealogie liegt strenggenommen nicht bei dem konkreten historischen Gegenstand, sondern bei einem völlig anderen, der dieselben Eigenschaften aufweist, aber eben nicht derselben Genese entspringt.¹³⁴

Alle anderen auf Erkenntnis zielenden Fragen: philosophische, natur- wie geisteswissenschaftliche, pragmatische und ästhetische - sind - das ist die dreiste These - auf die nun vorzustellende Weise anzugehen. Entsprechend allgemein ist diese freilich zu halten. Wir wollen uns darauf einigen, dass x für eine beliebige Antwort auf eine solche Frage steht, von einem simplen „Ja“ oder „Nein“ bis hin zu komplexen Theorien, die den betreffenden Gegenstand erklären.

Die zu skizzierende Methode besteht im Grunde aus vier Schritten. In der konkreten Anwendung gehen wir freilich nicht jedesmal all diese durch; sowohl in alltäglichen Fragen als auch in denen konkreter Wissenschaften sind die Antworten für manche Schritte bereits etabliert bis institutionalisiert und sie werden so selbst nicht (mehr) reflektiert. Dennoch versteht man die Antwort auf eine Frage nur dann vollständig, wenn man alle diese Ebenen berücksichtigt. Und diese wären folgende:

- (1) Wie muss eine Welt beschaffen sein, in der x gilt?
- (2) Ist unsere Welt eine, in der x gilt?
- (3) Welche Bedingungen müssen gelten, damit ein Untersuchender erkennen kann, dass x gilt?
- (4) Sind diese Bedingungen gegeben?

Der Grundgedanke hinter (1) ist offensichtlich, dass unsere Welt nicht alternativlos ist. Im besten Fall bedeutet das, dass im Falle einer anderen Naturgeschichte unsere Welt anders aussehen könnte, als sie es für uns ist. Selbst wenn die Beschaffenheit unserer aktuellen Welt einem völligen kausalen Nexus unterliegt, sei sie doch in gewisser Weise kontingent; soll heißen: auch wenn sie notwendig so werden musste, wie sie es geworden ist, könnte eine andere möglicherweise einem anderen unterliegen. [Es könnten beispielsweise ein paar Naturkonstanten anders ausgefallen sein, die räumliche Verteilung der Materie anders aussehen, Leben hätte nicht entstanden sein müssen oder in anderen Formen, etc.]

Doch selbst wenn wir das nicht geneigt wären zuzugestehen, so könnten wir doch annehmen, dass zumindest die menschliche Historie keiner völligen Determination unterlegen hat. Intuitiv spüren wir in der Naturgeschichte eine härtere Notwendigkeit als in der Geschichte, wird letztere

134 s. Exkurs, Abschnitt III.

doch zumindest zu bestimmten Teilen durch (hoffentlich) freie menschliche Handlungen bestimmt. [Einzelne historische Persönlichkeiten hätten beispielsweise nicht an die Macht kommen müssen, Kriege verloren gegangen, die gewonnen wurden, Erfindungen nicht oder zu einem anderen Zeitpunkt gemacht, etc.]

Aber auch wenn wir das gesamte Weltgeschehen einem völligen Determinismus unterwerfen ist (1) nicht hinfällig. Selbst wenn vom ersten Tag der Schöpfung an alles, was wir vorfinden und worüber wir Theorien bilden, unverrückbar festgeschrieben ist, so können wir doch mit unserer Imaginationskraft kein bisschen weniger uns die Alternativen vorstellen, unabhängig davon wie wahrscheinlich bis unmöglich sie auch sein mögen. [Wir können uns bis zu einem gewissen Grade ausmalen, wie die Welt beschaffen wäre, wenn die eine oder andere Naturkonstante ein bisschen anders wäre, wie ein Einhorn aussehen würde und welches andere Ende eine Parlamentswahl hätte nehmen können.]

Der Erkenntnisgewinn, den uns Schritt (1) ermöglicht, ist gewissermaßen der, zu jeder Frage die denkbaren Möglichkeiten abzuwägen. Wir schauen, in welchen möglichen Welten die Antwort wie aussehen müsste. Dahinter steht freilich der Gedanke, dass wir noch bevor wir entscheiden, welche Möglichkeit in unserer Welt wirklich ist, die Bedeutung dieser Wirklichkeit vor den möglichen Alternativen abschätzen lernen.

Aber damit haben wir noch einen sehr fernen, metaphysischen Zugang, der auf Stufe (2) eine bedeutende Verschärfung erfährt. Da wir eben in *einer* aktuellen, wirklichen Welt leben, müssen wir gewissermaßen aussuchen, welche von den möglichen Varianten es denn in unserem Fall ist. In engem Zusammenhang mit (3) stellt dieser Punkt sicherlich die größte Herausforderung an die Wissenschaft, weil gerade hier die schwierige Differenz ausgearbeitet werden muss zwischen der Welt, wie sie tatsächlich ist, und wie unsere Vorstellungen von ihr sind. Hier stehen wir vor dem Problem der richtigen Methoden das - auch hinsichtlich der Art der Gegenstände - zu gewährleisten: „Indem wir über die Welt reflektieren, die, unabhängig von unseren Erfahrungen, *ohnehin* da ist, müssen wir uns zuallererst nicht mit den Gegenständen unserer Theorien usw. beschäftigen, sondern fragen, wie diese Theorien das, worauf sie sich beziehen, darstellen.“¹³⁵

Wenn (2) gewissermaßen der objektiven Seite des Problems nachgeht - der Frage, wie der jeweilige Gegenstand nun in unserer Welt beschaffen ist -, fasst (3) die perspektivische Position des Untersuchenden der Fragestellung ins Auge. Denn ein umfassendes Verständnis einer Frage setzt auch das umfassende Verständnis des Fragenden voraus. Wie nimmt er aufgrund seiner

135 Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, S. 194f. Wir gehen dem en détail in Kapitel 3 nach.

Beschaffenheit den Gegenstand wahr? Inwiefern determiniert seine Perspektivität die Art der Fragestellung? Ist jener Teil der objektiven Welt, in der der Gegenstand liegt, ihm überhaupt zugänglich - sei es aufgrund seiner qualitativen Beschaffenheit seiner Erkenntnismöglichkeiten oder der quantitativen kognitiven Begrenztheit oder seiner konkreten historischen und sozialen Position - oder richtet sich die Frage gar auf einen objektiv gar nicht vorhandenen?¹³⁶

Und zu guter Letzt natürlich mit (4) das Resultat ebendieser Untersuchungen: Sind die Bedingungen für die konkrete Frage gegeben, dass über den Gegenstand eine angemessene Theorie gebildet werden kann, die die Frage hinreichend beantwortet, und wie sieht diese als Folge der Einsichten aus (1) und (3) aus?

Natürlich stellt sich bei beileibe nicht allen Fragen auf jeder Ebene eine umfassende Problemhaftigkeit ein; oder zumindest wird sie in den wenigsten Fällen Gegenstand philosophischer Betrachtung. Gerade unser Alltagsverständnis ist stark geprägt von Konventionen und Institutionalisierungen, die wir selbst nicht permanent hinterfragen. Aber auch konkret-wissenschaftliche Untersuchungen finden zumeist in einem fest abgesteckten Rahmen von methodischen und metaphysischen Voraussetzungen statt, die von den Wissenschaften selbst kaum thematisiert werden.

[Zur Verdeutlichung dieses Schemas mag es dennoch nützlich sein, genau dies einmal an ein, zwei Fällen durchzuspielen. Das wird zum einen zeigen, welche Voraussetzungen wir in der Beantwortung relativ einfacher Fragen gedankenlos mitnehmen, zum anderen wie wenig wir allgemein über diese Voraussetzungen wissen. Beginnen wir mit einer einfachen Frage, mit deren Hilfe wir den Nutzen des vorgestellten Schemas vielleicht andeuten können:

„Welche Farbe hat (frisches) Gras?“

Die Antwort hierauf ist denkbar einfach: Grün. So wahr das sein mag, ist es auch vollständig? Was determiniert denn die Farbe frischen Grases?

Folgen wir also unserer Methode, so müssen wir uns zuerst fragen:

(1) Wie muss eine Welt beschaffen sein, in der Gras welche bestimmte Farbe hat?

Wir fragen uns also nach den Bedingungen für die Farbe von Gras. Zur Vereinfachung des Beispiels nehmen wir eine eindimensionale Variante dieser Frage zur Hand und formulieren:

¹³⁶ Hierzu ausführlich im Kapitel 4.

(1) Wie muss eine Welt beschaffen sein, in der Gras grün ist?

Hier kommen verschiedene Punkte zusammen: In der Welt, in der Gras grün ist, muss

- (a) Gras vorhanden sein, welches sich durch die Eigenschaft auszeichnet, eine Oberflächenbeschaffenheit zu haben, die Licht in der Weise reflektiert, dass es vom Auge eines Beobachters als grün wahrgenommen wird,
- (b) Licht, welches sich durch die Eigenschaft auszeichnet, bei der Reflexion von Gras für einen Beobachter grün zu erscheinen, dort vorkommen können, wo Gras vorkommen kann, und
- (c) es mindestens ein Wesen geben, welches über einen optischen Sinn verfügt, der Grün erkennt. Es ist nicht einmal unbedingt notwendig, dass dieses Wesen auch irgendwann einmal Gras zu Gesicht bekommt, aber sicherlich muss es irgendwann in der Geschichte dieser Welt existieren. Ist Farbe - im Gegensatz zu beispielsweise Ausdehnung - eine sekundäre Qualität, so ist sie aber auch abhängig von wahrnehmenden Subjekten, die in der Lage sind, diese sinnlich wahrzunehmen.

Fragen wir uns also

(2) Ist unsere Welt eine, in der (a), (b) und (c) gelten?

so lässt sich zeigen, dass

- (a) Gras auf der Erde existiert und Licht in einer Frequenz von etwa 527 nm reflektiert,
- (b) die Sonne tagsüber oder künstliche Lichtquellen des nachts Licht, welches an Gras in eben dieser Frequenz reflektiert wird, erzeugen, und
- (c) es Menschen gibt, die diese Frequenz als grün wahrnehmen.

Dass wir dabei nur eine mögliche Welt sind, in der (a), (b) und (c) positiv beantwortet werden kann, ist hierbei nicht zu vernachlässigen. Eine andere ebenso denkbare Variante wäre beispielsweise, dass

- (a) Gras existiert an einem bestimmten Ort und reflektiert Licht mit einer Frequenz von etwa 700 nm reflektiert,
- (b) Gras stets in Symbiose mit einer lichtspendenden Pflanze wächst, die stets Licht mit dieser Frequenz hervorbringt, und
- (c) ein Wesen existiert, welches bei dieser Frequenz eine Grün-Wahrnehmung erfährt.

Sehen wir weiter,

(3) welche Bedingungen gelten müssen, damit ein Untersuchender erkennen kann, dass frisches Gras grün ist?

Der Untersuchende muss nun entweder

- (a) Gras als grün wahrnehmen können und mindestens einmal eine Wahrnehmung von Gras haben oder
- (b) in Besitz einer Theorie über die Farbwahrnehmung anderer Wesen sein, mit der er eine Grün-Wahrnehmung von Gras für dieses Wesen prognostizieren kann.

Im Falle eines Menschen mit funktionierender optischer Wahrnehmung steht die Sache nun relativ klar. Mehr noch: Ab einem gewissen geistesgeschichtlichen Stand sind wir sogar in der Lage, einigermaßen zu begründen, warum wir Gras wahrnehmen, wie wir es tun.]

[Für ein weiteres, verdeutlichendes Beispiel wollen wir einen Blick auf den berühmten Fangschluss Achilleus werfen. Das Paradoxon, welches wohl auf Zenon von Elea zurückgeht,¹³⁷ konstruiert ein Gedankenexperiment, in dem Achilleus gegen eine Schildkröte zum Wettlauf antritt. Lässt man der Schildkröte auch nur einen winzigen Vorsprung, wird es Achilleus nie gelingen, sie einzuholen, so behauptet Zenon. Er begründet dies damit, „daß das Langsamere von dem Schnellsten im Laufe nie eingeholt werden könne; denn immer müsse das Verfolgende wieder vorher an den Punkt kommen, von welchem das Fliehende gerade weggegangen war, so daß das Langsamere nothwendig immer noch irgend einen Vorsprung habe.“¹³⁸ Immer, wenn Achilleus ein Stück Strecke zurücklegt, legt auch die Schildkröte eines zurück, so dass er sich ihr zwar immer mehr annähert, sie ihm aber stets einen Bruchteil der Strecke voraus ist. Die Krux des Paradoxons steckt in dem Gedanken, dass jede räumliche Strecke in unendlich viele Teilstrecken unterteilbar ist, die vom Verfolgenden alle durchschritten werden müssen, um den Verfolgten einholen zu können.

Bereits Aristoteles weiß eine Widerlegung von Zenons Fangschluss: Denn die unendliche Teilbarkeit einer endlichen Strecke, macht diese selbst nicht unendlich; Achilleus kann in endlicher Zeit unendlich viele Teilstrecken einer endlichen Gesamtstrecke überwinden und so auch den Abstand zwischen sich und der Schildkröte, so er schneller ist als sie.¹³⁹ Wir wissen dies nicht nur aus unserer Alltagserfahrung, sondern können es auch mit rudimentärer Physik nachweisen. Doch genau das schließt ja bereits ein Set von Grundannahmen ein, die eben nicht selbstverständlich sind.

Formulieren wir Zenons Paradoxon für unsere Methode in die Frage um:

„Ist Achilleus, der der Schildkröte einen Vorsprung gegeben hat, in der Lage, sie einzuholen?“,

¹³⁷ vgl. Diogenes Laertios: *Leben und Lehre der Philosophen*, IX,29.

¹³⁸ Aristoteles: *Physik*, VI, 9.

¹³⁹ vgl. *ibid.*

so müssen wir uns zunächst die allgemeinere Frage stellen:

- (1) Wie muss eine Welt beschaffen sein, in der Achilleus, der der Schildkröte einen Vorsprung gegeben hat, in der Lage ist sie einzuholen?

Und hier können wir mit Aristoteles antworten, dass jede Welt dafür in Frage kommt, in der unendlich viele Teilstrecken in einer endlichen Gesamtstrecke vorkommen können. Es mag ein wenig abwegig klingen, aber das selbst ist ja keine Selbstverständlichkeit. Natürlich gilt es in unserer Welt (2) und ist für uns als körperliche Wesen mit einem recht vernünftig entwickelten physikalischen Verständnis auch einsichtig (3), aber es ist fern metaphysischer Notwendigkeit. Es sind durchaus Welten denkbar - wenn auch nur mit viel Aufwand vorstellbar -, in denen Achilleus gewissermaßen in ein Loch aus Grenzwertannäherungen fallen und die Schildkröte niemals einholen würde.

Aristoteles' Widerlegung gilt also nicht uneingeschränkt, sie unterliegt der metaphysischen Voraussetzung, dass sich Achilleus und die Schildkröte in einer Welt befinden, die - verkürzt gesagt: wesentlich unseren grundlegenden physikalischen Gesetzen unterliegt. Gewisserweise ist also nicht Zenon daran Schuld, dass die Schildkröte in diesem Rennen keine Chance hat, sondern die Welt. Weiterhin - und das ist entscheidend: die Gültigkeit von Aristoteles' Widerlegung bleibt nur so lang bestehen, wie wir legitimerweise unsere Welt als eine solche beschreiben können, in der unendlich viele Teilstrecken einer endlichen Strecke in endlicher Zeit durchschritten werden können.

Die Richtigkeit von Zenons wie Aristoteles' Antwort auf diesen Fangschluss sind also nicht a priori entscheidbar, wir müssen zusätzlich wissen, welche der möglichen Welten die unsere ist. Und mit jeder Korrektur unseres Weltbildes bekommen auch die zuvor ausgeschlossenen logischen Alternativen die Chance, erneut auf ihre Gültigkeit geprüft zu werden.]

Die Idee hinter der vorgestellten Methode lautet, dass wenn wir alle unsere erkenntnisbezogenen Fragen in dieser Weise beantworten, wir letztendlich auf ein vollständiges und systematisches Bild unserer Welt kommen können, in welchem die Bedingungen und Zusammenhänge der Gegenstände unserer Untersuchungen in unseren Repräsentationen und Theorien umfassend berücksichtigt werden. Voraussetzung hierfür ist, dass es tatsächlich nur *eine* Welt gibt, in der wir leben, und dass alle in ihr vorkommenden Gegenstände in einer eindeutigen Weise in ihr vorkommen. Es muss also auch zugestanden werden, dass eine prinzipielle Einheit der Erkenntnis auch möglich ist, also wir - wenn wir alles richtig machen - keine unerklärlichen qualitativen Sprünge zwischen Erkenntnisbereichen feststellen würden.

Weiterhin muss vorausgesetzt werden, dass gerade die Fähigkeit, sich von dem (geglaubten) Sosein der aktuellen Welt zu distanzieren und zu fragen, wie die Welt auch sein könnte; ganz allein, um zu prüfen, welche Vorstellungen überhaupt möglich und unter welchen Bedingungen auch gültig sein können. Denn der Raum der Möglichkeit ist größer als der der Wirklichkeit, in dem Sinne, dass der Raum der Möglichkeit nicht eindeutig sein muss, ja genau genommen niemals ist. Der Frage, wie etwas sein könnte, steht stets eine Vielzahl an möglichen Antworten von ganz verschiedenen Denkungen und Gewichtungen gegenüber. Die Wirklichkeit wiederum ist darauf verdammt so und so zu sein, sie kann unmöglich gleichzeitig Verschiedenes sein, ja sie ist beinahe notwendigerweise eindeutig; und das muss dann auch für die Erkenntnis der Wirklichkeit gelten. Wenn wir so auf die Frage, wie die Wirklichkeit beschaffen ist, verschiedene Antworten bekommen, bedeutet das nicht, dass die Wirklichkeit gleichzeitig verschieden ist, sondern dass unsere Antworten ihr nicht gerecht werden.

So steckt durchaus ein Stück Dogmatismus in dieser Methode, nicht hinsichtlich der Inhalte der Absoluten Konzeption, aber hinsichtlich der Rahmenbedingungen unseres Forschens, ohne die es überhaupt keinen Sinn ergäbe, Welterkenntnis anzustreben. Denn wenn wir sie nicht für richtig hielten, als Ausdruck rationalistischer Forschung, könnten wir uns diese im strengen Sinne gleich schenken.

Kapitel 2: Das Psychophysische Problem

Where is my mind?

The Pixies

I

*Das Psychophysische Problem und die Absolute Konzeption. Zwei
Verwunderungen. Materialistische und idealistische Reduktionismen. Eine
dritte Verwunderung.*

Das Psychophysische Problem ist ein genuin philosophisches Problem. Es resultiert aus der unbefriedigenden Theoretisierbarkeit dreier alltäglich völlig trivialer Tatsachen: Der Existenz von Materie, der Existenz von Geist und der Beziehung beider zueinander. In einem alltäglichen Verständnis sind wir gemeinhin geneigt, die Existenz materieller Körper zuzugeben und einigen von diesen Geist zuzuschreiben [in der Regel Menschen, vielleicht einigen Tieren, sicherlich aber keinen Steinen oder magnetischen Feldern]; als Bedingung dafür würden wir wohl ein hinreichend komplexes Nervensystem [am besten ein anständiges Gehirn] angeben. Mit diesen Vorstellungen lässt es sich zweifellos recht gut leben; es besteht also kein praktisches Psychophysisches Problem, an dem unser Alltagsverstehen Anstoß nehmen könnte.

Auf theoretischer Seite allerdings ist das Problem gravierender Natur. Doch bevor wir uns dem zuwenden, sollten wir uns kurz fragen, weswegen das Psychophysische Problem an dieser Stelle eigentlich besprochen werden muss. Denn man könnte sich vielleicht wundern, was es eigentlich mit der Frage nach der Möglichkeit und Beschaffenheit der Absoluten Konzeption zu tun habe. Schließlich scheint es nicht nur kein praktisches, sondern nicht einmal ein im naiven Sinne wissenschaftliches Problem zu sein. Alle konkret-wissenschaftlichen Theorien kommen ohne eine Betrachtung dessen aus. Das mag daran liegen, dass sie sich entweder nur mit substanzreinen Phänomenen beschäftigen (vermutlich alle Naturwissenschaften) oder aber das alltägliche Verständnis naiv übernehmen (was Bedingung für die Sozialwissenschaften ist): entweder reicht gewissermaßen die Weite des Gegenstandsbereiches nicht über die logische Kluft zwischen

Physischem und Mentalen hinaus oder die Tiefe der Wissenschaft reicht nicht bis zu dem problematischen Punkt dieser Beziehung hinab. Doch auch die philosophische Wissenschaft beginnt nicht alle ihre Bestrebungen mit der Erörterung dieses doch recht speziellen Problems. Warum also dieses Kapitel?

Ein konstituierender Bestandteil der Absoluten Konzeption ist die Integration subjektiver Phänomene in die objektive Ordnung der Welt. Im für uns üblichsten Fall wäre dies die Verortung subjektiver Bewusstseinszustände in die objektive materielle Welt. Dass sich bei diesem Unterfangen unumwunden eine Schwierigkeit auftut, sollte selbstverständlich sein. Doch auch wenn wir uns bei der Betrachtung der Absoluten Konzeption also offensichtlich nicht mit substanzreinen Gegenständen beschäftigen, bliebe ja noch die Möglichkeit, das naive Verständnis unhinterfragt zu übernehmen. Schließlich könnte es sich als eher hinderlich erweisen, sich diese philosophische Baustelle aufzuhalten, anstatt direkt zur Betrachtung von Objektivität und Subjektivität überzugehen; denn das Psychophysische Problem neigt dazu, die es umgebenden Gegenstandsbereiche zu infizieren.¹⁴⁰ Kann man keine Aussage über den Zusammenhang von Bewusstseins- und Gehirnzuständen treffen, kann man auch nur schwer konsistente Aussagen über das Bewusstsein in der materiellen Welt überhaupt formulieren. Warum also die Absolute Konzeption nicht angehen wie die Sozialwissenschaften?

Es gibt dafür (mindestens) zwei Gründe und beide haben etwas mit dem diskursiven Raum zu tun, in dem die Diskussion um die Absolute Konzeption wie das Psychophysische Problem stattfindet. Zum einen kann eine Theorie, die auf Vollständigkeit in der Welterkenntnis abzielt, keine Problembereiche außen vor lassen. [Die Sozialwissenschaften ignorieren das Psychophysische Problem, weil sie gar keine vollständige Theorie der Welt, sondern lediglich eine der menschlichen Gesellschaft formulieren wollen. Es ist schlicht nicht Teil ihres Gegenstandsbereiches.] Die Absolute Konzeption wiederum stellt sich die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis der Welt überhaupt, ihre objektive Existenz und das Vorhandensein subjektiver Entitäten in ihr. Und was auch immer genau der Gegenstand des Psychophysischen Problems ist, unter der Annahme, dass es tatsächlich objektive wie subjektive Phänomene in der Welt gibt - und die Absolute Konzeption kann niemals reduktionistisch sein -, muss dieser auch Teil der objektiven Weltordnung sein.

Zum anderen ist die Besprechung der Absoluten Konzeption Teil eines bestimmten Diskurses, nämlich des philosophischen. Und dieser unterscheidet sich von dem der konkreten

140 vgl. McGinn: *Die Grenzen vernünftigen Fragens*, S. 77.

KAPITEL 2: DAS PSYCHOPHYSISCHE PROBLEM

Einzelwissenschaften entschieden dadurch, dass stets weiter und stets wieder gefragt werden darf. In den Einzelwissenschaften mag es ebenso einen methodologischen Diskurs geben, aber keinen, der die fundamentale Orientierung auf einen Gegenstandsbereich penetrieren würde. [Ein Soziologe, der anfangs, sich mit Schwarzen Löchern zu beschäftigen, würde schlichtweg kein Soziologe mehr sein.] In der Philosophie hingegen besteht stets die Möglichkeit, allgemeinere Zweifel als teilwissenschaftsinterne zu äußern. Die Voraussetzungen jeder philosophischen Theorie bleiben stets offen für prinzipielle Bedenken - egal wie hoch der theorieinterne Bau darüber auch aufragen mag. So kann die Arbeit an der Absoluten Konzeption im Rahmen der philosophischen Forschung nicht einfach einen Sonderstatus ausrufen, es sei denn, sie würde sich von der philosophischen Wissenschaft als solcher emanzipieren.

Solang wir so weder reduktionistisch argumentieren, noch aufhören wollen, Philosophie zu betreiben, stellt sich uns also auch, wenn der metaphysische Raum unserer Untersuchung geistige wie materielle Gegenstände einschließt, das Psychophysische Problem. Und auch wenn wir aus ihm selbst heraus über die Erkenntnis der objektiven Welt nicht unbedingt etwas lernen, sitzt es gewissermaßen im Zentrum der Bestrebungen um die Absolute Konzeption. Paul Feyerabend fasst das ganz treffend zusammen: „'Subjective' elements such as feelings and sensations which form a further 'compartment' are excluded from the natural sciences, though they play a role in their acquisition and control. This means that the (unsolved) mind-body problem affects the very foundation of scientific research.“¹⁴¹

Das Psychophysische Problem erwächst aus der Gleichzeitigkeit des kategorialen Unterschieds und des notwendigen Zusammenhanges zwischen dem Geistigen und dem Materiellen. Die Psyche wirkt auf die Materie (hauptsächlich in Form intentionalen Handelns) und die Materie wirkt auf die Psyche (maßgeblich in Form von Wahrnehmungsprozessen), doch es ist dabei unklar, wie der Übergang zwischen diesen zwei qualitativ verschiedenen Sphären vonstatten geht.

Nicht jedes philosophische Problem hat seinen Ursprung in der vitalen Beschaffenheit des Philosophen. Viele sind die Folge wissenschaftlicher oder anderer philosophischer Probleme, eine ganze Reihe haben überhaupt keinen Anschluss zu den lebenspraktischen Befindlichkeiten des Menschen. Auch wenn gilt, dass wir ohne Betrachtung des Psychophysischen Problems gut leben können, so ist sein Ursprung doch in einer durchaus geradezu anthropologischen Verfassung zu verorten. Man kann behaupten, es drückt sich in Verwunderungen aus, welche überhaupt erst zu der

141 Feyerabend: „Realism and the Historicity of Knowledge“, S. 402.

KAPITEL 2: DAS PSYCHOPHYSISCHE PROBLEM

philosophischen Fragestellung führen. Es gibt genau genommen (mindestens) zwei davon:

- (1) Die materielle Welt besteht für sich seit einer gewissen Zeit, in ihr gibt es ebenfalls seit einer Weile Lebewesen. Irgendwann entsteht der Mensch. Wie kann es sein, dass plötzlich aus einer Ansammlung derselben Art von Materie etwas offenbar völlig anderes, nämlich Geist, entsteht, der zuvor aber nicht vorhanden war? Wie überhaupt kann aus einem Haufen Zellen ein bewusstes, geistiges Wesen werden, Zellen, die aus Atomen bestehen, die nicht anderer Art sind als die ungeistiger Gegenstände?
- (2) Die materielle Welt ist dem Geist nur in seiner Wahrnehmung gegeben. Die Materie selbst zeigt sich nur in Wahrnehmungsempfindungen, niemals in einer davon losgelösten Form. Wie kann es sein, dass jenseits der Wahrnehmung durch den Geist noch etwas völlig anderes ist, nämlich Materie, die aber niemals direkt zugänglich ist? Wie überhaupt kann etwas existieren, was nicht Teil der vertrauten und unbestreitbaren geistigen Natur ist?

Auf beide Verwunderungen kann man dieselbe Antwort geben: Gar nicht. Intuitionen müssen schließlich nicht notwendigerweise gerechtfertigt sein. Man kann die Verwunderung jeweils als unbegründet zurückweisen: Man kann (1) mit einem materiellen Reduktionismus beantworten, dem Postulat, dass alle quasi-geistigen Prozesse nicht mehr sind als Zustände des Gehirns, sich das Geistesleben sozusagen in physikalischen Zuständen erschöpft. Man kann ferner (2) mit einem idealistischen Reduktionismus antworten, der in letzter Konsequenz in einem Solipsismus mündet, und die Existenz materieller Gegenstände unabhängig geistiger Rezeption leugnet.

Es besteht ohne Zweifel die logische Möglichkeit, dass einer der Reduktionismen richtig ist. Davon ausgehend müssten wir allerdings einige überflüssige Begriffe haben. Der Satz

„Ich habe Schmerzen.“

und ein Satz wie

„Das Gehirn, welches im Körper des dies Äußernden steckt, weist aktivierte schmerzassoziierte Neuronen des Kortex auf.“

hätten dann ein und dieselbe Extension. Je nachdem, wem man den Vorrang lässt, wäre jeweils einer davon überflüssig: in einer materialistischen Welt stünden mentale Begriffe wie „Schmerz“ bestenfalls metaphorisch für „aktivierte schmerzassoziierte Neuronen des Kortex“, Schmerz selbst wäre aber kein legitimer Gegenstand; in einer idealistischen Welt stünden umgekehrt materielle

Begriffe wie „Kortex“ nur für eine bestimmte Art bei einer Positronen-Emissions-Tomographie auftretender visueller Sinneseindrücke, ein Kortex als nicht-geistige Entität wäre ebenso wenig ein tatsächlich existierender Gegenstand.

Das ist so weit noch nicht problematisch. Begriffe müssen nicht automatisch Ausdruck von Gegenständen in der Welt sein: wir könnten problemlos Schmerzen beziehungsweise Neuronen als quasi-fiktionale Begriffe ansehen. Man könnte also zwei Arten von Begriffen unterscheiden, die einen haben tatsächlich Gegenstände in der Welt als Extension, die anderen eben nicht. Der Test, den man nun an eine solche Begrifflichkeit reduktionistischer Welten durchführen kann, ist, ob sie unsere Welt mit den Begriffen der ersteren Art vollständig beschreiben kann. Würde die materialistische beziehungsweise idealistische Terminologie also alle Begriffe erhalten können, wie wir für die Beschreibung unserer Welt benötigen?

Wie wir bereits gesehen haben, können wir einen Satz wie „Ich habe Schmerzen“ relativ unproblematisch in einer materialistische Terminologie übersetzen können, ohne mentale Begriffe zu benötigen. Wären wir in der Lage, dies mit allen Sätzen zu tun, gäbe es im Prinzip keinen Grund, dem materiellen Reduktionismus zu widersprechen.

Den gibt es aber. Nehmen wir beispielsweise einen Satz wie

(M1),„Jemand sieht, dass ich Schmerzen habe.“

so ließe der sich vielleicht im ersten Schritt wie folgt übersetzen:

(M2),„Jemand sieht (mit Hilfe einer PET), dass mein Kortex aktivierte schmerzassoziierte Neuronen aufweist.“

Versuchen wir nun das „Jemand sieht“ zu eliminieren, so könnte man einen Satz bauen, der etwa so aussieht:

(M3),„Das Gehirn einer bestimmten Person weist aktivierte Neuronen im visuellen Kortex auf, welche verursacht sind durch die Anzeigen der Instrumente eines PET, die anzeigen, dass mein Kortex aktivierte schmerzassoziierte Neuronen aufweist.“

Das Problem, auf das ich hinzuweisen gedenke, ist weniger, dass die materialistische Sprache ziemlich umständlich wird, versucht man Wahrnehmung mit hineinzubringen, sondern, dass mindestens eine Sache nicht adäquat abbildbar ist: nämlich Erkenntnis. Im Übergang von (M2) nach (M3) geschieht etwas. In (M2) wird eine Erkenntnis generiert, und zwar eine Erkenntnis *für jemanden*, nämlich den Anwender einer PET auf mein Gehirn. In (M3) ist nicht mehr die Rede von

KAPITEL 2: DAS PSYCHOPHYSISCHE PROBLEM

Erkenntnis, es ist die Rede von (materiellen) Zuständen in der Welt. Zwar können wir sowohl (M2) als auch (M3) selbst als Beobachtungsaussagen ansehen, dass sozusagen auch hier wieder ein Dritter sieht, dass jemand sieht, dass ich Schmerzen habe, aber sobald wir auch diesen Dritten wieder in materialistischer Terminologie eliminieren, fällt auch hier wiederum die Komponente der Erkenntnis heraus. Denn Erkenntnis ist nicht nur die Erkenntnis von etwas, sondern auch für jemanden. Wenn es im Universum irgendwen geben soll, der (M3) als eine Überzeugung hat, so muss dieser selbst eine eben notwendigerweise mentale Erkenntnis besitzen, die auf einer Wahrnehmung beruht.

Ein anderer Weg, dies zu verdeutlichen, mag wie folgt funktionieren: In (M2) gibt es mindestens einen Akteur, der ein wahrnehmendes Subjekt ist. Modifizieren wir das Beispiel dahingehend, dass es nicht meine Neuronen sind, die beobachtet werden, sondern die eines beliebigen fremden Gehirns, so wäre es zumindest möglich, dass es sich um ein Gehirnzustände nachahmendes Modell eines Gehirns handelt, welches mit keiner intentionalen Person verbunden ist, oder dass die Maschine fehlerhafte Anzeigen liefert. Aber dieser Jemand, der die PET durchführt, ist nicht austauschbar mit einem Simulakrum oder einer willkürlichen Anzeige. Er könnte das einzige tatsächlich wahrnehmende Wesen im Universum sein, doch ist der Satz wahr, so generiert sich ihm eine Erkenntnis. In (M3) könnten alle Akteure neuronale Zombies sein. Bei der Reduktion von (M2) auf (M3) übermannen uns so die skeptizistischen Alternativen. Offensichtlich sind (M2) und (M3) somit nicht die gleichen Aussagen.

Ein Gehirn - so könnte man zusammenfassen - erkennt strenggenommen nichts, aber auch der Gehirnzustand eines Erkennens muss wiederum erkannt werden. Es scheint keinen befriedigenden materialistischen Begriff für Wahrnehmung im Speziellen und Erkenntnis im Allgemeinen zu geben. Zwar können wir den neuronalen Zustand einer wahrnehmenden Person wahrnehmen, das Wahrnehmen selbst aber ist ein irreduzibler mentaler Begriff.

Das ist natürlich keine unanfechtbare Widerlegung des Materialismus, es zeigt aber etwas. Denn was man nun tun muss, um so einen Monismus zu erhalten, ist nicht nur die bloße Reduktion mentaler Begriffe auf materielle, sondern das Leugnen bestimmter Entitäten; in diesem Fall die Existenz von Wahrnehmung als solcher. Und es liegt auf der Hand, warum wir dem hier nicht zustimmen können: Die Absolute Konzeption darf per definitionem keine Strategie eines metaphysischen Kopf-in-den-Sand fahren. Wir können also das Psychophysische Problem nicht mit

Verweis auf eine materialistische Metaphysik aus unserem Problemfeld drängen.¹⁴²

Die Reduktion materialistischer Begriffe auf eine idealistische Terminologie gestaltet sich anfangs ebenfalls nicht übertrieben schwierig. Ein Satz wie

(G1) „Dort ist eine Katze.“

ließe sich in etwa so ausdrücken:

(G2) „Ich habe in meinem Gesichtsfeld an dieser Stelle den visuellen Eindruck einer Katze.“

Es ist nicht zwingend notwendig, dass es wirklich ein gegenständliches Objekt gibt, welches jenen Wahrnehmungseindruck hervorruft. Der materialistische Begriff der Katze könnte nur eine metaphorische Bezeichnung für die Sinneswahrnehmung einer Katze sein. Modifizieren wir aber die Bedingungen jener Aussagen - beispielsweise dass man einem Kind zeigen möchte, was eine Katze ist - wird die Reduktion doch fraglich. Denn gerade das „an dieser Stelle in meinem Gesichtsfeld“ ist eine schwerlich kommunizierbare Größe. Um (G2) zu verstehen, muss man bereits wissen, was eine Katze ist, sonst ergibt der Satz für einen keinen Sinn. Da mentale Entitäten notwendigerweise an ein Bewusstsein geknüpft sind und man den Inhalt seines Bewusstseins nicht einfach zeigen kann, führte eine rein idealistische Sprache zu einer rigorosen Isolierung.

Man ahnt hier das Ausmaß an einem Satz wie „Ich habe wieder dieses unbestimmte Gefühl.“, ohne wirklich eine Vorstellung von einem Ausmaß bekommen zu können.

Für eine rein idealistische Sprache muss man schon einen Katalog an begrifflichem Vorwissen mitbringen und wo der herkommen soll, ist ausgesprochen problematisch. Und dabei dürfen wir gerade nicht vergessen, dass unsere Begrifflichkeit des Mentalen insgesamt problematischer ist als die des Materiellen; eben weil wir dort nicht darauf zeigen können, was wir meinen.¹⁴³

Damit geht einher, dass es bedeutend schwieriger ist, im Mentalen systematische Zusammenhänge zwischen Ereignissen herzustellen als im Materiellen.¹⁴⁴ Wir verstehen genau genommen einen Großteil der mentalen Sinneseindrücke doch nur sinnvoll über die Affizierung durch Materielles. Ein reiner Idealismus kann schwerlich erklären, wo Wahrnehmungen eigentlich

142 Der materialistische Reduktionismus ist - nebenbei bemerkt - nicht die einzige Form von einem Reduktionismus mentaler Begriffe. Es gibt auch andere - nicht weniger problematische - Ansätze wie beispielsweise den behaviouristischen (vgl. Davidson: *Essays on Actions and Events*, S. 216f. u. 222 f.). Diese stehen an dieser Stelle für uns allerdings weniger im Vordergrund, da es erklärtermaßen um die Substanzproblematik geht.

143 vgl. Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 93ff.

144 vgl. Russell: *Probleme der Philosophie*, S. 23f.

herkommen. Könnten wir nur mentale Zustände mit mentalen Zuständen in Beziehung setzen, so hätten wir es mit einem bloßen Geschehen zu tun, einer Abfolge von Eindrücken, deren Zusammenhang sich uns nur schwer erschließen würde.

Auch diese Punkte sind freilich keine strengen Widerlegungen eines idealistischen Reduktionismus. Es ist zweifellos denkbar, dass Spracherwerb über Metaphern funktioniert oder gar angeboren ist, und dass die scheinbare Ordnung unserer Wahrnehmung rein zufällig ist. Aber für den wissenschaftlichen Anspruch einer Absoluten Konzeption ist dies nicht besonders vernünftig anzunehmen. Unsere Beschreibung der Welt ist gerade durch die relative Transparenz der physikalischen Welt so geordnet und fortgeschritten. Es hat einfach keinen Sinn, all das über Bord zu werfen, um uns um das Psychophysische Problem zu drücken.

Wir sehen so, dass jeder Substanzreduktionismus zur Ausschließung und damit einhergehend einem schlechteren Verständnis gewisser Phänomene führt. Zwar können wir unsere Begrifflichkeit in die eine oder andere Richtung bürsten, doch gibt es stets welche, die sich entschieden dagegen sträuben und die strenggenommen ignoriert werden müssen. In unseren Beispielen waren dies durchaus gewichtige Begriffe; es ist fraglich, ob wir eine gute Theorie der Welt bauen könnten, in der wir beispielsweise „Erkenntnis“ oder „Atome“ aussparen. Die logische Schlüssigkeit einer substanzreduktionistischen Theorie wäre dabei zwar nicht das Problem, aber die Vollständigkeit einer solchen und die Angemessenheit ihrer Erklärung unserer Welt und unserer selbst wird vermutlich eher defizitär empfunden werden.

Eine kurze Anmerkung zu Reduktionismen im Allgemeinen. In gewissem Sinne ist freilich jede wissenschaftliche Theorie ein Reduktionismus; in dem nämlich, dass sie eine Menge an Elementen der Welt unter eine allgemeine Gruppe reduziert. Jede systematische Zusammenfassung von Phänomenen reduziert jeden Einzelfall auf seine Teilhabe an einer objektiven Gruppe von ebensolchen. Der Einzelfall wird unter der Betrachtungsweise wissenschaftlicher Theorie eben nicht als der Einzelfall betrachtet, der er ist, sondern seinem allgemeinen Charakter nach. Man kann durchaus fragen, was diesen Vorgang mehr legitimiert als die Reduktion der Substanzen.

Was hier Klärung verschaffen kann, ist der Gedanke, dass wissenschaftliche Erkenntnis ihre Gegenstände zwar zusammenfasst, aber deswegen nicht schlicht vereinfacht. Die Reduktion, die jede wissenschaftliche Theorie vornimmt, ist die Reduktion einer Vielzahl von Einzelfällen auf eine begrenzte Menge abstrakter Entitäten, welche aber notwendig jeden Einzelfall durch Deduktion abdecken muss. Ein idealistischer oder materialistischer Reduktionismus hingegen erfüllt gerade diese Bedingung nicht. Er bietet zwar eine theoretisch schlüssige Erklärung, aber nur zu dem Preis,

dass seine Deduktion eben nicht mehr die Gesamtheit der Phänomene abdeckt, die das philosophische Problem überhaupt erzeugt haben.

Der Umgang mit den übrigen Phänomenen ist also unklar: Leugnen wir die Existenz von Atomen und Erkenntnis oder ist ein theoretischer Zubau zu erarbeiten, der die Existenz wegreduktionierter Phänomene irgendwie ergänzend erklärt.

Wenn sich diesen beiden Positionen das Psychophysische Problem ob der Leugnung der jeweilig anderen Substanz nicht stellt, gibt es mindestens noch eine Ablehnung des Problems, die zumindest eine systematische (ich bin nicht sicher, ob auch logische) Alternative darstellt, aber dafür vermutlich etwas witzlos daherkommt. Man könnte das Problem nämlich auch umgehen, in dem man zwar nicht eine der Substanzen, aber den Unterschied zwischen ihnen leugnet. Die - freilich etwas ominöse - These würde dann lauten, dass es keine materiellen und mentalen Dinge gibt, sondern alles von ein und derselben Art sei. Man weist dann nicht nur eine der beiden Verwunderungen zurück, sondern beide zugleich.

Es ist nicht allzu leicht zu sagen, ob dies überhaupt eine vernünftige Position ist. Denn man muss bedenken: Hier würde man ja so weit gehen müssen, dass in unserer Welt Ereignisse, die solche Sätze beschreiben, zumindest in irgendeiner Form möglich sind. Die Unterscheidung zwischen Materie und Geist als solche wäre dann illusorisch, da die Welt aus einer Art ungeschiedener Protosubstanz bestehen würde.¹⁴⁵

Ich habe kein gutes Argument gegen eine solche Position, außer dass sie schlichtweg unplausibel erscheint - was freilich nicht viel heißen mag. Das ist natürlich ein relativ kraftloser Einwand, bedenkt man, dass sich dieser Position keiner der Aspekte des Psychophysischen Problems stellt: Die Substanzen müssen nicht legitimiert werden, die unklare Abhängigkeit von beiden untereinander entfällt damit. Natürlich: Der explanatorische Gehalt einer solchen Theorie wäre ausgesprochen gering, aber wir dürfen nicht vergessen: genau dessen Fehlen kreiert das Psychophysische Problem ja erst. Es wäre eine Überlegung wert, ob wir eigentlich mehr über den Zusammenhang von Geist und Materie verstehen als wir im Dunkeln tappen, und ob so gesehen ein solcher Protosubstanzreduktionismus - einmal unabhängig unserer Intuitionen - unterm Strich tatsächlich weniger erklärt als jede unserer Antwortversuche auf das Psychophysische Problem.

Dass wir uns so in der Legitimation des Leib-Seele-Problems als philosophische Problematik in der Letztbegründung an Intuitionen halten müssen, macht dabei die ganze Sache nicht leichter.

¹⁴⁵ Nagels Panpsychismus kann als eine gemäßigte Variante hiervon gelten. Dieser ist nicht ganz so verwirrend, da Nagel ja auf der Ebene der Eigenschaften quasi-substanzielle Unterschiede zulässt. Wir kommen in Abschnitt III hierauf zurück.

Sicher: Der Tatbestand eines Substanzparallelismus ist als metaphysische These in sich schlüssig und verständlich. Eine beliebige Substanz x kann in notwendiger Relation zu einer Substanz y stehen (und im Grunde auch beliebig vieler weiterer Substanzen) und qualitativ verschiedene Phänomene können dort parallel auftreten, ganz gleich wie diese Abhängigkeit en détail auch erklärbar sein mag. Die Legitimation des Leib-Seele-Problems als Spezialfall eines Substanzpluralismus aber ist abhängig von der aposteriorischen Einsicht in die tatsächliche Existenz von Materie und Geist, ist also auch eine anthropologische Angelegenheit. Die logische Wahrscheinlichkeit für Substanzpluralismus ist nicht größer oder kleiner als für einen solchen Monismus. Die empirische Anerkennung besagter Intuitionen, konkret in den beiden formulierten Verwunderungen, ermöglicht erst die Erhebung der Angelegenheit zum metaphysischen Problem.

Abschließend wollen wir uns noch einer dritten Verwunderung, die mit dem Psychophysischen Problem zusammenhängt, widmen. Wenngleich diese philosophisch weniger herausfordernd ist, wird sie uns doch zumindest eine Art von Antworten auf das Problem besser verständlich machen:

- (3) Die Verbindung zwischen Geist und Materie ist in der Welt nicht beliebig zu finden. Nur bestimmte materielle Wesen weisen Geist auf, andere tun dies offensichtlich nicht, obschon alle materiellen Dinge aus denselben Atomen bestehen. Wieso ist aber gerade das Gehirn jener materielle Gegenstand, an das die Verbindung zu geistigen Gegenständen anschließt? Und umgekehrt: Wieso ist es gerade der (menschliche) Körper, der ebenso aus derselben Materie besteht wie alles ihn Umgebende, über den der Geist - wenn auch nur partiell - Herrschaft hat, über den Rest der materiellen Welt allerdings nicht?

Psychologisch gesehen ist dieser Verwunderung gewiss verständlich. Man ist naheliegenderweise nicht in der Lage anzugeben, wie wahrscheinlich es ist, dass einem materiellen Gegenstand etwas Geistiges innewohnen kann - dafür müssten wir eben genau über das Wissen verfügen, dessen Mangel den Kern des Psychophysischen Problem ausmacht -, aber wenigstens intuitiv scheint es nicht besonders hoch zu sein. Die Masse der Gehirne in der (uns bekannten) Welt ist nicht nur verschwindend gering zu der Masse für nicht geistig gehaltene materieller Gegenstände, es gibt auch keinerlei (uns bekannte) ähnliche Phänomene in der materiellen Welt. Die Entstehung der Welt selbst ist schon ein saftiges Mysterium, mit der Entstehung des Lebens steht es nicht viel besser und die Entstehung des Geistes ist nicht gerade weitreichender geklärt. Alle Indizien sprechen dafür, dass es ausgesprochen unwahrscheinlich ist, dass Materie an bestimmten Punkten plötzlich etwas völlig anderes hervorbringt. Wie verwunderlich ist es dann doch, dass gerade die Materie, die der

Mensch selbst einnimmt, auch noch jene ist, der dies zukommt.

Philosophisch gesehen ist diese Verwunderung allerdings von deutlich geringerem Gewicht. Was sie erzeugt - eine intuitive Mutmaßung über die Wahrscheinlichkeit beziehungsweise Unwahrscheinlichkeit der Beschaffenheit der Welt - ist von unzureichender argumentativer Macht. Denn es ist nichts prinzipiell Widersprüchliches in der Annahme, dass manche materielle Gegenstände mit mentalen zusammenhängen, andere nicht. Die Tatsache, dass gerade wir über Geist und Körper verfügen - und die dritte Verwunderung kann überhaupt nur für jemanden auftreten, der die Substanzreduktionismen ablehnt (es gäbe in dieser Hinsicht bestenfalls zu wundern, warum man überhaupt auf die Idee kommt, die jeweilig andere Substanz anzunehmen, aber diese Verwunderung ist eine völlig andere als die hier besprochene) -, beweist gewissermaßen empirisch, dass dies auch möglich ist. Man mag die Wahrscheinlichkeiten einschätzen, wie man möchte, aber vom Stande unserer Erkenntnis kann man nicht sinnvoll argumentieren, dass das Auftreten von Geist an einem fraglichen Ort und seine Wirkweite über eine bestimmte materielle Ansammlung hinaus unmöglich ist. Dass wir bezogen auf die Substanzen beschaffen sind, wie wir es sind, ist sozusagen eine anthropologische Tatsache; auch wenn ihr keine metaphysische Notwendigkeit zugrunde liegt, ist ihr die Möglichkeit unstrittigerweise einzuräumen.

Es soll damit nicht geleugnet werden, dass die Verwunderung nicht in gewisser Weise gerechtfertigt ist. Wenn man sich auf einer geistigen Insel in einem Meer aus Materie befindet, macht das eine solche psychologische Reaktion allemale verständlich. Der Punkt ist nur, dass sich im Meer der Materie niemand wundert. [Autos wundern sich nicht darüber, dass sie keinen Geist haben.]

Bemerkenswerterweise erwägt Nagel genau dies. Seine Auffassung würde zwar nicht unbedingt implizieren, dass „Bäume und Blumen, vielleicht sogar Felsen, Seen und Blutzellen, Bewußtsein einer bestimmten Art hätten. Aber wir wissen so wenig darüber, wie Bewußtsein aus Materie entsteht [...], daß die Annahme dogmatisch wäre, daß nicht auch andere komplexe Systeme, ja nicht einmal Systeme von der Größe einer Galaxie, Bewußtsein haben - und zwar infolge derselben grundlegenden Eigenschaften der Materie, die für unser eigenes mentales Leben verantwortlich ist.“¹⁴⁶

Doch selbst wenn bestimmte materielle Gegenstände geistige Zustände haben sollten, von denen wir es nicht erwarten, gilt per definitionem, dass Nicht-bewusste materielle Gegenstände (trivialerweise) jeglicher Möglichkeit der Verwunderung über was auch immer ermangeln.

146 Nagel: *Über das Leben, die Seele und den Tod*, S. 213.

Oder anders - um es noch einmal von Standpunkt der Wahrscheinlichkeit aus zu betrachten: In all den möglichen Naturgeschichten, in denen es ausschließlich materielle Ereignisse gibt, muss dieselbe Wahrscheinlichkeit auf die Entstehung geistiger Entitäten gegeben sein, wie in jenen, in denen diese Möglichkeiten Wirklichkeit werden. Dass gerade unsere Naturgeschichte eine solche ist, ist zugegebenermaßen kontingent. Und man bedenke: es wundert sich ja schließlich auch niemand über die Abwesenheit einer hypothetischen dritten Substanz, die möglicherweise existieren könnte, in unserer Welt aber (noch) nicht aktualisiert ist.

An der bloßen Existenz von Geist ist von diesem Standpunkt gesehen nichts Mirakulöseres als an der Existenz von Materie. Auch die Verortung der Verbindung im Gehirn ist als empirische Erkenntnis der Welt zu verstehen. Das wirklich Problematische ist die Art des Zusammenhangs beider Substanzen und das stellt sich den ersten beiden Verwunderungen, die dadurch philosophisch auch von größerer Relevanz sind. Im Folgenden ist auf die wichtigsten Erklärungsversuche ebendieses einzugehen.

II

Träger der psychophysischen Verbindung: das Materielle, das Mentale.

*Panpsychismus und die Doppelaspekttheorie. Die psychophysische
Verbindung als Illusion.*

So man den Substanzreduktionismen widersteht, muss man sich nun die Frage gefallen lassen, was dasjenige ist, das die Verbindung zwischen Bewusstseins- und Gehirnzuständen leistet. Es liegt auf der Hand, dass es entweder etwas Physisches oder etwas Psychisches oder etwas anderes oder aber gar nichts ist.

In ersterem Fall hätten wir es mit der Annahme zu tun, dass einem materiellen Gegenstand [beispielsweise ein Gehirn oder ein Teil davon] die Eigenschaft zugeschrieben wird, in kausalem Zusammenhang mit einem bestimmten mentalen Gegenstand [beispielsweise einem Selbst oder einer Seele] zu stehen. Das bedeutet im Gegensatz zum Materialismus, dass dem Mentalen eine eigene Existenz zugestanden wird, diese aber notwendig abhängig von der Potenz der Materie ist, sie zu beherbergen; im Gegensatz zum klassischen Dualismus, dass das Geistige eine dem Materiellen hierarchisch untergeordnete Substanz ist, die nur kraft der Materie bestehen kann,

welche die Verbindung gewährleistet.

Wäre dies wahr, so müssten wir - wenn auch nicht die Vorgänge des Mentalen - zumindest den Verbindungspunkt zwischen den beiden Substanzen mit physikalischen Theorien beschreiben können. Es ist dabei nicht einmal notwendig, dass wir zur Zeit eine solche vorzuweisen hätten, als dass es prinzipiell möglich sein müsste, mit den Methoden, mit der wir die materielle Welt erklären, auch die Grenze zur geistigen durchleuchten können.

Zunächst: Dass wir auch mit einer noch so fortschrittlichen physikalischen Theorie die Erscheinungen des Mentalen selbst nicht beschreiben können, deutet sich in (mindestens) zwei Punkten an: Erstens sind die Arten von Eigenschaften, die wir materiellen Dingen zuschreiben, in keiner Weise kompatibel mit denen, die wir mentalen zuordnen. Das führt automatisch zu einer Einschränkung der Reichweite jedweder physikalischen Theorie. Die Unfähigkeit, mentale Zustände mit dem uns gegebenen physikalischen Vokabular zu beschreiben, ist dabei infektiös, denn „[n]eue Eigenschaften werden dann zu den physikalischen gerechnet, wenn sie durch explanatorisches Erschließen (*explanatory inference*), ausgehend von bereits zu dieser Klasse zählenden Eigenschaften, entdeckt werden“¹⁴⁷. Was folglich gefunden werden müsste, wäre eine begriffliche Brücke, die mentale Eigenschaften zum Gegenstand physikalischer Forschung machen würde.

Doch selbst, wenn wir diese hätten, bliebe zweitens die Frage offen, ob die grundlegenden Forschungsmethoden dort noch funktionieren würden. Es gibt jedoch (mindestens) drei Gründe, die daran Zweifel aufkommen lassen. Sie alle haben etwas mit der Schwierigkeit zu tun, das Konzept der Räumlichkeit - selbst metaphorisch - auf das Mentale zu übertragen.

Ein erster Grund, den Nagel bemerkt, ist die scheinbare Eindimensionalität des Mentalen. Zumindest die uns bekannten Geisteszustände zeichnen sich durch eine Präsenz aus, die unhintergebar zu sein scheint: Bewusstseinszustände sind entweder vorhanden oder nicht, jenseits ihres Wahrgenommenwerdens scheinen sie keine Existenz zu haben. Materiellen Gegenständen schreiben wir gemeinhin Existenz zu, auch wenn wir sie gerade nicht wahrnehmen; für geistige sei dies problematisch: „Wir verfügen im Fall des Psychischen über keine Konzeption einer Relation zwischen einem Komplex und seinen Bestandteilen“¹⁴⁸ - es sei lediglich diachron teilbar, in keiner auch noch so abwegigen Form räumlich.

Dies ist ein recht verständlicher Einwand, der uns intuitiv zwar zusagt, aber nicht gerade aus Vernunftsgründen. Was ihm zugrunde liegt, ist eine idealistische Konzeption des Selbst. Diese ist

¹⁴⁷ Nagel: *Über das Leben, die Seele und den Tod*, S. 202.

¹⁴⁸ Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 90.

KAPITEL 2: DAS PSYCHOPHYSISCHE PROBLEM

erst einmal nicht so weit hergeholt - was das Maß an Intuitivität erklären mag: Wenn Idealismus im Allgemeinen die These ist, dass alles geistig ist, so sollte die konkretere These, dass das Selbst geistig ist, schon eher Zustimmung finden. Das Problem, welches sich hier auftut, liegt aber weniger in der Konzeption des Idealismus als der des Geistigen schlechthin. Denn - und so weiß auch Nagel unumwunden einzuwenden - die Annahme, dass sich das Mentale in Bewusstseinszuständen erschöpft, steht auf wackeligen Beinen: denn dass wir mit Introspektion das gesamte Selbst erfassen, ist ein Reduktionismus, der allein die Annahme des Unbewussten wie auch der Fehlbarkeit der Einschätzung von Bewusstseinszuständen komplett verweigert. Die Gegenposition hierzu wäre ein Realismus des Geistigen, der dem Selbst ein vergleichbare Tiefendimension zugesteht wie dem Materiellen. Colin McGinn weist zurecht darauf hin, dass jede Wissenschaft gerade von jener Tiefendimension - dass hinter der Ebene der Phänomene diese konstituierende Bausteine der Welt und Gesetzmäßigkeiten existieren - überhaupt ausgehen muss: „Only by venturing beyond the observable can we develop adequate theories of the observable“¹⁴⁹ - das Einmaleins des Realismus. Aus der Annahme des Idealismus des Mentalen folgt gewissermaßen die Unmöglichkeit jedweder wissenschaftlichen Betrachtung ebendieses. Gerade aber die Unvollständigkeit und das mangelhafte explanatorische Niveau von Beschreibungen der reinen wahrnehmbaren und -genommenen Bewusstseinsphänomene drängen uns dazu, hier nach besseren Theorien zu suchen anstatt unser bloßes aktuelles Geistesleben als unhintergebar anzunehmen.¹⁵⁰

Die mangelnde Fortschrittlichkeit unserer Theorien der Bewusstseinsphänomenologie im Vergleich zu denen über die physikalische Welt ist dabei ebenso sehr verständlich wie wenig sie konklusiv ist. Die Subjektivität des Geistigen ist uns schlechthin und rund um die Uhr gegeben, wir sind bewusst aufgrund unserer anthropologischen Konstitution nicht in der Lage, unsere eigenen Bewusstseinszustände in objektiver Form wahrzunehmen. Die materielle Welt ist uns andererseits niemals so unmittelbar gegeben wie unsere eigene geistige - man denke an die zweite Verwunderung -, so dass eine objektive Beschreibung ihrer uns ganz natürlich leichter fällt. Doch es liegt nicht schlechthin an der Beschaffenheit des Materiellen oder Mentalen selbst, dass unsere Theorien über sie so verschieden gereift sind, sondern an unserer anthropologischen Beschaffenheit und der damit verbundenen verschiedenartigen Form der Teilhabe an beiden Substanzen und der Zugänglichkeit zu ihrer objektiven Beschreibung.

Es ist so nicht ausgeschlossen, dass diese Tiefendimension des Mentalen mit (wenigstens

149 McGinn: *The Problem of Consciousness*, S. 89.

150 vgl. *ibid.* S. 119f.

quasi-)räumlichen Eigenschaften und so auch physikalischen Methoden beschrieben werden kann. Doch selbst wenn wir dies anzunehmen geneigt sind, erweckt ein zweiter Einwand neue Zweifel: Das Mentale nämlich ist ein heterogeneres Feld als das Materielle. Innerhalb von ihm finden sich zwar interagierende, aber qualitativ verschiedene Gruppen von Phänomenen, zu denen es in der materiellen Welt kein Äquivalent gibt und die sich so physikalistischer Beschreibung sperren. Die Gruppe von Bewusstseinszuständen nun, denen wir am ehesten geneigt wären physikalistische Erklärungsmöglichkeit zuzugestehen, sind sicherlich Wahrnehmungsphänomene: Gegeben unsere Sinnesorgane taugen etwas, so vermitteln sie uns in (hoffentlich) unbedingter, aber (wenigstens) vermittelter Weise Abbilder von dem, was in der materiellen Welt vorgeht. Sie mögen hier und dort Fehlfunktionen haben, die Abbilder selbst mögen nur Konstruktionen und Interpretationen sein, aber die Verbindung zwischen dem wahrzunehmenden Zustand in der Welt und dem wahrgenommenen sinnlichen Eindruck könnte sich möglicherweise - wenn wir genug darüber wissen - vollständig kausal beschreiben lassen. Doch selbst wenn wir so weit gehen dies zu glauben, es gibt einen Bereich des Mentalen, der in keiner schlüssigen Beziehung zur materiellen Welt steht: der Bereich der - in der Phänomenologie entlehnter Begrifflichkeit - intentionalen Bewusstseinszustände.

Man muss hier nicht einmal so weit gehen zu behaupten, dass freies Handeln - entgegen bloßen Verhaltens - tatsächlich in der Welt vorkommt. Täte man dies, wäre es naheliegenderweise dahin mit jedweder Form von Erklärungen auf einem Niveau der Notwendigkeit. Aber es genügt schon anzuerkennen, dass das Geistige sich nicht in der passiven Aufnahme von Sinneseindrücken erschöpft. Jene Gegenstände der Welt, denen wir Bewusstsein zuschreiben oder die ohne unser Wissen über eines verfügen, haben - im Gegensatz zu den übrigen - damit verbunden intentionale Zustände oder solche hervorrufoende Phänomene [wie Bedürfnisse, Reaktionen, Handlungen, etc.]. Und diesen kommt ein entscheidender autonomer Status zu. Es gibt keine in der materiellen Welt liegende Notwendigkeit, dass Gegenstände solche Zustände haben müssen, noch sind dies welche, um die sich die Physik überhaupt bemühen kann. Wir müssen Donald Davidson so an dieser Stelle zustimmen, wenn er uns daran erinnert: „Beliefs and desires issue in behaviour only as modified and mediated by further beliefs and desires, attitudes and attendings, *without limit*.“¹⁵¹

Ein dritter - und meiner Ansicht nach entscheidender - Grund hebt genau auf jener Hervorhebung ab. Denn das Geistesleben ist tatsächlich „without limit“, es ist - mit anderen Worten - kein abgeschlossenes System. Es gilt ein paar Worte zu sagen, was damit gemeint ist.

151 Davidson: *Mental Events*, S. 217 (meine Hervorhebung).

KAPITEL 2: DAS PSYCHOPHYSISCHE PROBLEM

Sicherlich kann es nicht bedeuten, dass das Bewusstsein gleichzeitig in der Lage ist unbegrenzt viele Bewusstseinsinhalte zu vergegenwärtigen. Der den ersten Grund anregende Gedanke ist ja gerade, dass Geisteszustände nur diachron aufzuteilen sind und daher offensichtlich monochron auch nur eine bestimmte Quantität an Inhalten vorhanden sein kann. Der erste Punkt ist aber auch nicht hinlänglich überzeugend, ebenso wenig wie seine so unterstellte psychologische Ursache. Denn die Begrenztheit zeitgleicher Parallelität von mentalen Phänomenen ist ja keine apriorische; vielmehr ist auch diese mehr auf anthropologische als metaphysische Bedingungen zurückzuführen. Es ist nichts logisch widersprüchliches daran anzunehmen, dass es prinzipielle metaphysische - also aus der Beschaffenheit des Geistes selbst - Begrenzungen für die Menge zeitgleicher Bewusstseinsphänomene gibt; es ist vielmehr unser geistiger Apparat beziehungsweise unsere mangelhafte Fähigkeit ihn zu bedienen, die uns solche Grenzen auferlegt. Erkennt man dies an, so fällt eine wesentliche Ähnlichkeit mit der materiellen Welt weg: Wo ein Gegenstand ist, kann kein anderer sein; wo ein Gedanke ist durchaus ein weiterer. Man könnte dies freilich umgehen, indem man die Menge aller monochronen Bewusstseinsphänomene selbst als jeweils ein einziges annimmt, aber eine solch idealismuszugewandte Argumentation trägt nicht weit: denn egal in wie viele Gegenstände man einen materiellen gedanklich zu zerteilen geneigt ist, die Gesamtausdehnung bleibt die gleiche; einem Gedanken entgegen kann man stets einen weiteren hinzufügen, so weit die eigene Konzentration dies zulässt.

Dies führt uns zu dem entscheidenden Punkt der hier anzuführenden Besprechung der unterschiedlichen Beschaffenheit von Materie und Geist: denn Ausdehnung hat logisch notwendig etwas mit Abstand zu tun. Die materielle Welt ist nun dergestalt, dass verschiedene Gegenstände in ihr verteilt sind, deren Verhältnis und Erreichbarkeit erschreckend exakt bestimmbar sind. [Ist Bremen von Erfurt 370 km entfernt und man bewegt sich konstant mit 100 km/h, erreicht man Erfurt in 3:42 h.] Egal was man denkt, egal was man tut, sind diese Bedingungen gegeben, gilt dies, ausnahmelos. Für den Geist hingegen gelten keine solch linearen Auflagen: Verfügbare Gedanken sind in keiner räumlichen Ordnung in dem Sinne, dass sie zu erreichen einen konstanten und regelgeleiteten Kraftaufwand bedürfe. Vermutlich ist der Strom an Sinnesdaten regelgeleitet, vermutlich unterliegen die Bedürfnisse einer gewissen allgemeinen Gesetzmäßigkeit, aber der intentionale Teil des Bewusstseins haushaltet - auch über diese beiden - in einer freien Weise, die mit nichts in der materiellen Welt vergleichbar ist.

Außer vielleicht spontaner Teleportation.

So sehr wir uns also bemühen, das Geistige mit physikalischen Methoden zu beschreiben, wir kommen stets an einen Punkt, an dem die Methoden schlichtweg nicht mehr dem Gegenstand angemessen sind. Und: dadurch dass die Sinnlichkeit wie auch die Bedürfnisdistribution ebenso von dem intentionalen Bewusstsein wie von der materiellen Außenwelt abhängig sind, durchzieht den gesamten Bereich des Mentalen stets auch ersteres. Alle physikalistischen Beschreibungen von letzterem sind also bestenfalls - wohl bemerkt automatisch reduktionistische - Annäherungen, niemals adäquate Beschreibungen dessen, was dort vor sich geht - was auch immer es eigentlich ist.

Wenn wir die Gesetzmäßigkeiten des Mentalen nicht mit physikalischen Methoden beschreiben können, so muss - soll die Verbindung von Geist und Materie am Materiellen hängen - mindestens jener Übergang von einer physikalischen Theorie begriffen werden. Doch dies erweist sich als nicht weniger problematisch. Selbst wenn das diagnostizierte Erklärungsdefizit lediglich dem aktuellen Stand unserer Physik verschuldet ist und wir irgendwann vielleicht - wenn wir uns das Gehirn nur tüchtig genug anschauen - die Grenze zum Mentalen aufzeigen könnten, ist zweifelhaft, ob ein solcher materialismusgewichteter Dualismus wirklich das Psychophysische Problem hinreichend durchleuchtet. Denn - ganz allgemein betrachtet - eine Grenze zwischen zwei Gegenstandsbereichen kann nicht vollständig verstanden werden, wenn man nur eine Seite völlig versteht. Das ist ein Problem, welches sich ebenso dem Fall stellt, in dem das Mentale die Verbindung gewährleisten soll. Zweifellos ist sowohl auf Seite der Neurophysik wie auf Seite der Bewusstseinsphänomenologie noch einiges an Arbeit zu leisten, um unser Verständnis geistigen Lebens zu vertiefen. Aber eben jene Metatheorie, die das Verhältnis beider Seiten zueinander in ein einheitliches Verständnis bringt, würde die Antwort auf das Psychophysische Problem geben müssen. Jene fortschrittlichere Physik würde uns so doch stets nur eine Seite des Problems fortschrittlicher verdeutlichen, ohne es insgesamt besser zu beantworten.

Jener zweite Fall nun wäre die Idee, dass einem mentalen Gegenstand die Eigenschaft zugeschrieben wird, in kausalem Zusammenhang zur materiellen Welt zu stehen. Entgegen dem Idealismus wäre die materielle Welt schon vorhanden, allerdings stets notwendig abhängig davon, wahrgenommen zu werden; entgegen dem Dualismus hätte die Materie zwar eine eigene Existenz, aber nicht in Form einer autarken Weltordnung. Die berühmte Berkleysche Behauptung, dass die Welt nur dort sei, wo sie wahrgenommen werde,¹⁵² würde dann wahr sein: Materie könnte nicht existieren, ohne dass der Geist sich ihr zuwendet.

152 vgl. Berkeley: *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*, §6.

Dass uns diese Position etwas abenteuerlich erscheint, soll uns dabei nicht stören. Sicherlich ist man dieser Tage eher dem Materialismus oder wenigstens materiepriorisierten Dualismus zugeneigt, aber wie Nagel am Ende des 20. Jahrhunderts sich zu Gunsten einer umfassenderen Perspektive gegen den Materialismus stellte, tat dies am Anfang desselben Bertrand Russell hinsichtlich des Idealismus.¹⁵³ Man könnte dies natürlich als Fortschritt begreifen, also annehmen, dass Nagel tatsächlich mehr über das Psychophysische Problem weiß als Russell, aber gerade bei einem derart alten Problem sollte man sich vielleicht nicht allzu leicht den Tendenzen zeitgenössischem Zeitgeistes hingeben. [Schließlich sind ja auch die Probleme der Scholastik nicht dadurch gelöst, dass sich heute beinahe niemand mehr damit beschäftigt.]

Hier stellen sich ähnliche Probleme wie im vorherigen Fall. Die Gültigkeit mentaler Eigenschaften über die Grenzen des Mentalen heraus auszudehnen oder auch nur diese dadurch erklären zu wollen, ist ein ebenso fruchtloses Unterfangen. Introspektion erhellt uns nicht das Psychophysische Problem und das erklärte Ziel von Erkenntnis ist ja vielmehr die Bemühung, die materielle Welt mental abzubilden, als lediglich die bloße Abfolge von Sinneseindrücken aufzuzeichnen oder grundlos hypothetische Welten zu errichten. Wie der Geist aus sich selbst die Brücke zur Welt schlagen soll, ist so nicht verständlicher als wie die Materie den Geist enthalten soll.

Doch - so könnte man sagen - mit einer solchen Behauptung tun wir eine idealismusgeneigte Beantwortung des Psychophysischen allzu leichtfertig ab. Sicherlich erhellt uns Introspektion nicht den Zusammenhang von Geistigem und Materiellem, aber nimmt man einen Realismus des Mentalen an, so erhellt Introspektion ja auch nicht alle Bereiche des Mentalen; und - genau das würde McGinn behaupten - auch wenn die Introspektion nicht so tief in das Selbst hineinzureichen vermag, ist damit noch nicht gesagt, dass in jenen dunkleren Bereichen des Geistes nicht möglicherweise die Verknüpfung zwischen Geist und Materie liegt.¹⁵⁴ Dies ist sicherlich eine logische Möglichkeit, eine die noch übrig bleibt, wenn wir die Physikalisierung von Bewusstseinszuständen bereits ausgeschlossen haben, aber sie folgt sicherlich nicht automatisch aus dem mentalen Realismus; genau genommen wäre es geradezu willkürlich die Antwort auf unsere Frage an jenem Ort zu suchen, über den wir am wenigsten wissen, nur weil das Ausschlussverfahren uns jetzt dorthin geleitet hat. Denn egal was es ist, was wir im nicht-bewussten Geistigen vermuten, es darf doch dennoch nicht weniger geistig sein als die durch Introspektion erschlossenen Inhalte. Wie es auch für physikalische Theorien gilt, können wir neue mentale

¹⁵³ vgl. Russell: *Probleme der Philosophie*, Kapitel 2, insb. S. 21 - 24.

¹⁵⁴ vgl. McGinn: *The Problem of Consciousness*, S. 100ff.

Begriffe nur durch die explanatorische Verkettung mit bekannten herstellen; und mit diesen kommen wir weder zu materiellen Begriffen noch explanatorischen Theorien, die auch die physikalische Welt mit einschließen. Es ist daher genauso unglaublich, dass die Verbindung zwischen Geist und Materie im Geist finden zu ist, wie umgekehrt.

Aus dieser Betrachtungsweise heraus mag man sich fragen, ob das klassische Modell von Substanz und Eigenschaften überhaupt adäquat für solche Probleme ist. Dass wir überhaupt bestimmte Vorgänge bestimmten Substanzen zuordnen, weil bestimmte Charakteristika auf sie zutreffen - sie bestimmte Arten von Eigenschaften haben - ist zweifellos von hohem explanatorischen Nutzen, aber eben auch die Wiege schwerwiegender metaphysischer Probleme. Wir verstehen sozusagen das eine besser auf Kosten des völligen Unverständnisses des anderen.

Das Mentale wie das Materielle sind also für sich genommen keine geeigneten Kandidaten, dem Psychophysischen Problem zur Klärung zu verhelfen. Daraus sind Konsequenzen zu ziehen. Eine größere Toleranz gegenüber der Andersartigkeit beider Substanzen - vielleicht auch die hohe Intimität ihres Verhältnisses würdigend - wäre da eine Möglichkeit. Ein in diese Richtung gehender Vorschlag stammt von Nagel, der - entgegen dem Materialismus - die Existenz mentaler Zustände als nicht auf materielle reduzierbare zugesteht, sie aber - entgegen dem Dualismus - nicht einer mentalen Entität (einem Bewusstsein, einer Seele, oder wie auch immer man es nennen mag) zuschreibt, sondern als Eigenschaften des Körpers ansieht. Der Witz an Nagels Position ist dabei nicht, dass er die Existenz eines Bewusstseins leugnet - das Psychische ist nicht weniger Bestandteil der Welt als das Materielle -, aber das es eben die besondere Eigenschaft bestimmter materieller Konstellationen ist, ein Bewusstsein zu haben.¹⁵⁵

Diese Doppelaspekttheorie betrachtet bewusste Lebewesen als „subjektive Organismen“. Sie erkennt die Psyche an als Teil der Welt und als Gegenstand objektiver wissenschaftlicher Beschreibung. Die Subjektivität, die einem bewussten Lebewesen zukommt, ist zwar eine für es besondere und auf bestimmte Weise auch nur ihm zugänglich, aber es ist eine, die es der Form nach mit anderen ähnlichen Wesen gemeinsam, dem Prinzip nach mit allen bewusstseinsfähigen Entitäten gemeinsam hat.¹⁵⁶ Gilt dies, so muss ihnen auch objektive Beschreibbarkeit zukommen, nicht mit physikalischen, aber dennoch wissenschaftlichen Methoden. Und es muss eine Theorie geben können, die die objektive materielle Welt mit mentalen Zuständen ganzheitlich erklären kann. Das Geistige ist sozusagen eine objektive Eigenschaft des Materiellen [wir müssen es als Teil

¹⁵⁵ vgl. Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 58f.

¹⁵⁶ Wir beschäftigen uns mit diesem Punkt ausführlich im Kapitel 3, Abschnitt III.

derselben Ordnung der Dinge verstehen wie Steine und Schwarze Löcher].

Nagels Position ist keine erschöpfende Erklärung des psychophysischen Zusammenhangs, und Nagel ist sich dessen bewusst.¹⁵⁷ Sie erklärt uns nichts darüber, wie die Existenz von Geist im Körper möglich ist, aber sie verweist uns auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit. Eine notwendige Konsequenz aus der Doppelaspekttheorie ist die Annahme des Panpsychismus. Das - erschreckend einleuchtende - Argument lautet wie folgt: Wenn mentale Zustände Eigenschaften materieller Körper sind, welche aus denselben Bestandteilen bestehen wie Gegenstände ohne ebensolche, so muss der gesamten Materie des Universums die Eigenschaft zukommen, mentale Qualitäten haben zu können.¹⁵⁸ Das bedeutet nicht automatisch, dass in aller Materie so etwas wie Bewusstsein hervorkommt - das wäre vielmehr eine bestimmte Form von mentaler Ausformung -, aber es bedeutet, dass alles zumindest proto-psychische Eigenschaften besitzt. Wie daraus in gegebenen Konstellationen Bewusstsein hervortritt, ist damit freilich noch nicht geklärt.

Dieses Problem ist mit einer zusätzlichen Annahme allerdings zu umgehen. Ersetzen wir die These, dass bestimmte Konstellationen von Materie Geist hervorbringen durch die, dass jedwede Kombination dies vermag, so fällt die erste Verwunderung und auch die dritte verliert an ihrer sowieso nicht besonders starken Kraft. Vielleicht ist Nagel davon nicht so weit entfernt, wenn er meint, dass „auch andere komplexe Systeme [...] Bewußtsein haben“¹⁵⁹ könnten. Dann könnte es tatsächlich bedeuten, dass *alles* in der Welt irgendeine wie auch immer geartete Ausprägung von Geist aufweist, die uns vielleicht einfach nur (noch) nicht vertraut und zugänglich ist.

Folgen wir dieser Annahme, hätten wir einen echten, umfassenden Panpsychismus. Es ist ja gerade jener Punkt, dass das Universum materiell gesättigt zu sein scheint, geistig aber nicht, der unsere Verwunderung über den psychophysischen Zusammenhang hervorbringt. Ginge man nun davon aus, dass alles mentale Zustände hätte, vielleicht schwer vorstellbare, den unseren völlig verschieden, so müsste man zumindest nicht mehr erklären, wie aus protopsychischen Bestandteilen psychische werden.

Gerade die Behauptung des Panpsychismus aber lässt etwas Unklarheit darüber aufkommen, was Nagel eigentlich sagt. Wenn Bewusstseinszustände Teil der objektiven Welt sind wie materielle Gegenstände und wenn sie nicht schlicht auf sie reduzierbar, aber Eigenschaften bestimmter Arten von ihnen sind, die zwar nicht allen materiellen Gegenständen zukommen, aber potentiell in allen

¹⁵⁷ vgl. Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 56: „Die [...] Doppelaspekttheorie ist zu einem gewissen Teil ein bloßer Fingerzeig. Sie sagt uns nur ganz ungefähr, wo wir die Wahrheit zu gewinnen haben, nicht wie sie lautet.“

¹⁵⁸ vgl. Nagel: *Über das Leben, die Seele und den Tod*, S. 200ff.; sowie: Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 89f.

¹⁵⁹ vgl. Nagel: *Über das Leben, die Seele und den Tod*, S. 213 (meine Hervorhebung).

stecken, dann kann Nagel ja mit der Aussage, Bewusstseinszustände wären Eigenschaften des Gehirns mit „Gehirn“ ja nicht den materiellen Gegenstand meinen. Denn es ist ja gerade nicht der materielle Aspekt des Gehirns, welcher Geisteszustände hat, den hat es auch mit Felsbrocken gemein. Es ist auch schwerlich der panpsychische Aspekt, denn für den gilt das Gleiche. Es ist wohl eigentlich der mentale Aspekt, aber selbst wenn man geneigt wäre diesen als „Gehirn“ zu bezeichnen - und nicht etwa als Bewusstsein oder Selbst -, wäre die Aussage ja eine andere als die, dass mentale Zustände Teil des eben materiellen Gehirns sind.

Dennoch ist Nagel ein Schritt in die richtige Richtung. Es ist der Versuch eines Realismus, der nicht mehr an lediglich eine Substanz gebunden ist, eines intersubstanziellen Realismus, wenn man so möchte. Die Welt besteht eben nicht aus bloß zwei Substanzen, sondern es muss eine gemeinsame Grundlage von Beidem geben, die eben weder materiell, noch mental ist; ein Gedanke, den Nagel vor Nagel bereits andere hatten.¹⁶⁰ Zwar gewichtet er durchaus zugunsten des Materiellen, aber das ist im Grunde nur eine Konnotation, keine Denknötwendigkeit. So meint Nagel: „Die Falschheit des Materialismus nötigt uns nicht schon die Setzung immaterieller Substanzen ab. Sie legt uns nur darauf fest, anzuerkennen, daß einige Bestimmungen, die auf bewußte Wesen zutreffen, sich in keiner Weise auf physikalische Bestimmungen reduzieren lassen.“¹⁶¹ Und genau hier liegt er falsch. Es ist richtig, dass die Falschheit des Materialismus uns nicht zur Setzung mentaler Substanzen zwingt - diese wird eher durch die zweite Verwunderung angeregt -, aber dass Bewusstseinszustände genauso wie materielle Vorgänge irgendwo sein müssen, dass das Bewusstsein einen metaphysischen Ort haben muss, ist schlichtweg eine Notwendigkeit. Mentale Phänomene als Gegenstände von eigener Qualität, die mit Gehirnzuständen zusammenhängen, sich aber nicht auf sie reduzieren lassen, verlangen in derselben Weise nach einer Substanz, die nicht materieller Natur ist, wie Gehirnzustände nach einer verlangen, die materiell ist. Und hierfür ist der beste Kandidat immer noch der Geist. Und so wahr die Hypothese ist, „daß ich mein Gehirn bin“¹⁶², so wahr ist die, dass ich mein Bewusstsein bin; auch wenn beide Begriffe für sich genommen - und ich persönlich vermute allerdings auch zusammen - keine vollständige Beschreibung von dem sind, was ich bin. Mentale Zustände als bloße Eigenschaften einer grundlegend materiellen Substanz einzuschätzen, bedeutet sie ihrer eigenen Gegenständigkeit und Singularität zu berauben und es ist im Grunde ein Urteil von gewisser Beliebigkeit: Es ist nicht weniger oder mehr verständlich, materielle Zustände als Eigenschaften des Bewusstseins zu

¹⁶⁰ vgl. bspw. Russell: *Die Analyse des Geistes*, S. 3ff.

¹⁶¹ vgl. Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 55.

¹⁶² *ibid.*, S. 82.

formulieren. Und gerade wenn wir zugestehen, dass psychische Phänomene „einen Ort in der objektiven Ordnung der Natur“¹⁶³ haben, bleibt es unverständlich, warum dieser eben bloß der als Eigenschaft der primären materiellen Substanz sein soll. Wenn wir also überhaupt noch von Substanzen sprechen möchten an dieser Stelle, so müssen es entweder beide sein oder wir betrachten Geistiges und Materielles als Ausformungen einer Ursubstanz, die selbst aber weder hinreichend das eine noch das andere ist.

Eine holistische Theorie, die das Verhältnis von Geist und Materie richtig beschreiben sollte, würde somit weder das Bewusstsein, noch das Gehirn alleinig als Gegenstand der Frage nach dem Psychophysischen Problem machen können, sondern etwas Drittes, was die Beziehungen der materiellen Welt zum Gehirn wie die geistiger Prozesse zum Bewusstsein als eine beiden noch objektivere Entität versteht. Die Abhängigkeiten des Geistigen vom Materiellen wie des Materiellen vom Geistigen müssen gewissermaßen in einem Raum stattfinden, der weder genuin geistig noch materiell ist.

Damit sagen wir erst mal nicht allzu viel. Das bedeutet ja bloß, dass Geist und Materie eine Gemeinsamkeit haben, nämlich die, in der faktischen Welt vorzukommen und über sie zusammenzuhängen. Für Lösungsansätze des Psychophysischen Problems eröffnet es aber alternative Überlegungsansätze: Die kausale Verbindung zwischen beiden Sphären könnte beispielsweise über eine dritte Substanz gewährleistet werden, die eben weder durch Physik, noch Phänomenologie zugänglich ist, oder so etwas wie subsubstanzialen Ordnungen unterliegen, die aber eben dann auch wieder mit beiden Substanzen zusammenhängen müssen und nicht bloß von der Materie geleistet werden können. Auch hier stehen wir wieder vor Problemen des Substanzbegriffs als solchem und der Konkurrenz zwischen für sich genommen guten Theorien substanzreiner Phänomene und holistischen Ansätzen mit einer höheren metaphysischen Wasserfestigkeit, aber eben auch mangelnder Plausibilität.

Zuletzt bleibt die These zu prüfen, dass die Korrelation von Geistigem und Materiellem gar keiner metaphysischen Ordnung unterliege. Der explanatorische Mangel, aus dem das Psychophysische Problem erwächst, wäre dann unproblematisch, wenn es gar nichts zu erklären gäbe.

Wir finden eine - wie gewohnt - moderate Form hiervon in dem, was Nagel als die „Theorie des 'Nicht-Besitzens'“ bezeichnet. Psychische Vorgänge wären dann „nicht Eigenschaften oder Modifikationen *von etwas* [...], sondern [...] ereignen [sich bloß], obgleich sie mit Veränderungen

¹⁶³ *ibid.*, S. 59.

im Körper kausal verknüpft sind“¹⁶⁴. Das Mentale würde demnach weder im Körper, noch einer Seele stecken, sondern Bewusstseinszustände wären als so etwas wie singuläre Erscheinungen zu verstehen, die in keinem systematischen Zusammenhang zu irgendetwas wie einem Bewusstsein stehen.

Natürlich weist Nagel dies mit dem berechtigten Einwand zurück, dass Erlebnisse ebenso wenig im Nirgendwo existieren könnten wie materielle Ereignisse.¹⁶⁵ Aus der Sicht der Doppelaspekttheorie wäre die Antwort - wie bereits besprochen - ja, dass sie in einer unverständlichen Weise im Gehirn stattfinden. Gehen wir aber einen Schritt weiter zurück - den explanatorischen Mangel der Doppelaspekttheorie im Hinterkopf behaltend - so eröffnet sich uns eine radikalere Position, von der die Theorie des Nicht-Besitzens nur eine Variation ist: Denn wenn wir das Bewusstsein im Gehirn nicht nachweisen können, wie auch das Materielle nicht über das Mentale, lässt sich ja durchaus überlegen, ob die Korrelation zwischen Gehirn- und Bewusstseinszuständen nicht möglicherweise tatsächlich einer Abhängigkeit entbehrt, in der das Eine am Anderen stattfindet.

Zugegebenermaßen mutet das wie eine ziemliche Drückebergerposition an. Aber es ist zumindest denkbar, dass unser Seelenleben von unserem physischen in keiner unbedingten kausalen Abhängigkeit steht. Die These wäre dann, dass das, was wir als Korrelation wahrnehmen, tatsächlich eine Art metaphysischer Zufälligkeit ist. [Unsere Formulierung des Psychophysischen Problems könnte schließlich in einer Weise auf falschen Annahmen beruhen, wie die Korrelation von Geburtenraten und Storchpopulationen.] Freilich: aus unserer anthropozentrischen Perspektive sieht es nicht danach aus, ja der Datenbestand deutet geradezu erschlagend darauf hin, dass all die mentalen Ereignisse mit physischen zusammenhängen. Aber unsere Datenmenge ist ja historisch gesehen ausgesprochen beschränkt. Wir können weder ausschließen, dass andere materielle Gegenstände uns (bislang) unzugängliche mentale Zustände haben, wie auch mentale Zustände ohne materielles Pendant existieren könnten. Es ist schließlich auch durchaus denkbar, dass unser Geist ohne unseren Körper (weiter-)existiert und vor der Möglichkeit nicht-physischer Existenz könnte unser psychophysisches Leben nur ein kontingenter Zustand sein, der sich zwischendrin einmal einschleicht, aber eben lediglich als zufällige Konstellation. Unsere Perspektive als psychophysische Untersuchende könnte sozusagen ein Zerrbild des eigentlichen metaphysischen Sachverhaltes eröffnen und uns Zusammenhänge erklären lassen wollen, die im Grunde gar nicht kausaler Natur sind. Denn wie das menschliche Bewusstsein ein Sonderfall von

¹⁶⁴ *ibid.*, S. 55.

¹⁶⁵ vgl. *ibid.*, S. 56.

KAPITEL 2: DAS PSYCHOPHYSISCHE PROBLEM

Bewusstsein im Allgemeinen ist, könnte auch die Bewusstseins-Leib-Konstellation ein Sonderfall von Substanzkonstellationen sein.

Hierzu gibt es nicht viel zu sagen. Wir sind unbefriedigt mit diesem Standpunkt, weil er im Grunde nichts erhellt. Und: wir haben mehr Indizien zu glauben, dass es dort eine geregelte Verbindung gibt, als Gegenbeispiele. Das sollte im Grunde reichen. Selbst wenn das Psychophysische Problem eine spezifisch perspektivische Illusion ist, können wir legitim nach einer allgemeineren Erklärung suchen, die uns die Genese dieser Fragestellung verdeutlicht. Nur wäre dies im Grunde eine andere Aufgabe: Es ginge dann eben um die vernünftige Diskreditierung des Problems und nicht seine vernünftige Lösung. Ein Fall eines solchen Versuchs wird uns als nächstes beschäftigen.

III

*Ein rein erkenntnistheoretisches Problem. Transzendentaler Naturalismus:
und Natürlichkeit, und kognitive Abgeschlossenheit. Erkenntnisvermögen
und Erkenntnis.*

So weit sind wir einer fruchtbaren Lösung des Psychophysischen Problems nicht wirklich näher gekommen. Nun kann man sich berechtigterweise fragen, ob es hier überhaupt eine Lösung gibt. McGinn antwortet uns hierauf „Nein und Ja“¹⁶⁶, eigentlich meint er aber „Nein“. Behauptet man so etwas, so kann man entweder meinen, dass die Frage eine sinnlose sei oder aber dass es tatsächlich keine Antwort gebe. In ersterem Fall hieße das, dass

„Wie ist die Verbindung zwischen Geisteszuständen und Gehirnzuständen zu erklären?“

verwandt wäre mit Fragen wie

„Welche Farbe hat Freiheit?“.

Dagegen spricht freilich, dass entgegen dieser Frage, wir jene ja tatsächlich verstehen. Wäre das Psychophysische Problem schlechthin unverständlich, würden wir uns ja nicht daran abmühen.

Dieses Fürsinnlos-Erachten einer Frage ist im Einzelfall übrigens nicht so eindeutig, wie wir das

166 Colin McGinn: „Can We Solve The Mind Body-Problem?“, S. 366 (meine Übersetzung).

vielleicht gern hätten. Die Semantik des gewählten Beispielsatzes hat ja durchaus metaphysische Voraussetzungen. Sollten wir beispielsweise herausfinden, dass aus Synästhesie eine ernstzunehmende Wissenschaft zu machen ist, könnte man sinnvollerweise nach der Farbe von Freiheit forschen.

Der sich daraus ergebende Einwand, wir könnten uns dann über die Sinnhaftigkeit der psychophysischen Fragestellung ebenso wenig gewiss sein wie über die Sinnlosigkeit synästhetischer, zieht allerdings nur begrenzt. Zwar ist es möglich, dass alle Sätze einer Sprache durchaus sinnvoll sein können, dass alle sinnlos sind, allerdings schwerlich. Und jene auszusortieren, die wir zu verstehen glauben, ist sicherlich eine weniger fruchtbare Strategie als die Prüfung derjenigen, die wir für sinnlos halten, auf irgendeine mögliche Form von Sinnhaftigkeit.

In zweitem Falle wäre nicht mit der Semantik der Fragestellung, aber mit den Bedingungen ihrer Beantwortung etwas im Argen. Und an dieser Stelle setzt McGinn an, wenn er uns erklärt: „There is, in reality, nothing mysterious about how the brain generates consciousness. There is no *metaphysical* problem“¹⁶⁷. Das Problem ist also verständlich, es ist nur kein Problem.

Das bedarf näherer Erklärung.

Zunächst wird es hilfreich sein, zu schauen, was McGinn mit „Problem“ überhaupt meint. In Anlehnung an Chomsky betrachtet er ein Problem als eine Frage, auf die der Fragende prinzipiell in der Lage ist, eine Antwort zu finden; ein Geheimnis hingegen wäre eine, die der Fragende aufgrund seiner epistemischen Situation nicht zu beantworten in der Lage ist.¹⁶⁸ In dieser Terminologie ist das Psychophysische Problem für McGinn mehr als das Psychophysische Geheimnis zu verstehen, denn so wenig er die Frage für sinnlos hält, so sehr erklärt er sie als trivial und gleichzeitig für uns als Menschen unbeantwortbar.

Grundlage dieser Überlegungen ist die Position des Transzendentalen Naturalismus. Nach McGinn ist „[d]ie Realität als solche [...] allenthalben von unterschiedsloser Natürlichkeit [...] [aber] [d]er Aufbau unseres Erkenntnisvermögens behindert die Erkenntnis der eigentlichen Natur der objektiven Welt“¹⁶⁹. Die Frage, wie Geist und Gehirn zusammenhängen, ist demnach nicht anderer Art als die, wie materielle Gegenstände einander anziehen, nur ist es die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens, welches uns kontingenterweise den Blick auf das eine versperrt und uns das andere erkennen lässt. Es ist klar, was das bedeutet: die menschliche Sicht auf die Welt sei perspektivisch und darin fest begrenzt. Ebenso wie es denkbare Perspektiven geben könnte, unter

¹⁶⁷ *ibid.*, S. 363.

¹⁶⁸ vgl. McGinn: *Die Grenzen vernünftigen Fragens*, S. 12.

¹⁶⁹ *ibid.*, S. 11.

denen das Psychophysische Geheimnis eben tatsächlich nur ein Problem wäre, gebe es faktische Geheimnisse, die sich aus ebendieser perspektivischen Einschränkung ergeben. Was davon Geheimnis und was Problem ist, entscheidet sich nicht auf der Ebene der Gegenstände, sondern auf der des Erkenntnisapparates des Untersuchenden. Bei unserer Fragestellung handelt es sich dann um ein - und zwar ausschließlich - erkenntnistheoretisches Problem.

Es gibt (mindestens) zwei Fragen, die sich uns hier unumwunden stellen: Erstens: Was ist unter „Natürlichkeit“ zu verstehen? und zweitens: Warum sollten wir davon ausgehen, dass wir ein begrenztes Erkenntnisvermögen besitzen?

Die erste Frage bereitet dabei verhältnismäßig wenig Schwierigkeiten. McGinns Konzeption eines Naturalismus arbeitet mit einer denkbar großen Reichweite dieses Begriffs. Für ihn ist alles, was existiert, natürlich: Ontologische Kategorien des Übernatürlichen oder Nicht-Natürlichen lehnt er konsequent ab. Alles, was existiert, ist damit vom selben metaphysischen Status; es geht ihm um „Beantwortbares und Nichtbeantwortbares“¹⁷⁰, nicht um Differenzierungen über die Beschaffenheit der Welt. Um das zu halten, muss er diesen Holismus auch auf die subjektive Seite ausdehnen: „Dieser doppelte Naturalismus bezieht sich sowohl auf die Realität als auch auf unsere Erkenntnis der Realität. Die natürliche Welt kann gerade deshalb über unsere Erkenntnis dieser Welt hinausgehen, weil unsere Erkenntnis ein natürliches Faktum ist, das uns in unserem Verhältnis zu dieser Welt betrifft.“¹⁷¹ Wie schon bei Nagel sind für McGinn also Bewusstseinszustände Teil der objektiven Weltordnung. Aber als solche sind sie gleichartige Entitäten, sie sind also ebenso wenig Kandidaten für metaphysische Anomalien wie irgendwelche materiellen Gegenstände.

Damit ist der Begriff des Natürlichen natürlich denkbar unterbeschrieben. Wenn für alle Dinge, die existieren, gilt, dass sie natürlich sind, kann man sich schon wundern, was damit über die Dinge eigentlich ausgesagt wird. Man muss vielleicht einen Schritt zurück machen und sich fragen, was McGinn theoriestrategisch eigentlich tut.

Am Ende seiner Erwägungen will der Transzendente Naturalismus uns unsere Unfähigkeit, das Psychophysische Problem zu lösen damit erklären, dass unsere in bestimmter Weise modellierten Erkenntnisfähigkeiten gerade jenen Punkt, der Geistiges mit Körperlichem verbindet, als blinden Fleck haben. Es selbst sei nicht prinzipiell verschieden von anderen Gegenständen wissenschaftlichen Fragens über die Welt, nur wir seien eben dafür nicht eingerichtet. Der explanatorische Gehalt dieser Theorie kommt ganz auf der subjektiven Seite des Rezipienten

¹⁷⁰ vgl. *ibid.*, S. 15.

¹⁷¹ *ibid.*, S. 16.

zustande und der konkreten Konstellation seiner Erkenntnisfähigkeiten, welche nur eine bestimmte Form von vielen verschiedenen ist. McGinn bezieht damit eine eindeutige Position in einem Feld des Ungewissen, über das wir zuvor bereits gesprochen haben: Zur Beantwortung einer jeden Frage über einen Gegenstand gehört zum einen zu unterscheiden, in welcher Welt diese Frage wie beantwortet werden wird, und damit einhergehend, in welcher wir uns tatsächlich befinden; zum anderen müssen wir darüber urteilen, welche Erkenntnissubjekte zu diesen Einsichten Zugang haben und ob wir zu jenen gehören.¹⁷² Dass als eines jener Erkenntnissubjekte uns gerade die Unterscheidung zwischen dem schwer fällt, welche die unsrige Welt ist und wo lediglich die Grenzen unserer Erkenntnis liegen, hat eben theoriestrategische Erwägungen zur Folge, in denen McGinn sich eindeutig positioniert. Denn für den Transzendentalen Naturalismus kommt das explanatorische Moment stets erst auf erkenntnistheoretischer, niemals auf metaphysischer Ebene. Warum wir Schwierigkeiten mit bestimmten Untersuchungsgegenständen haben, liegt hier so gesehen niemals daran, dass die Untersuchungsgegenstände möglicherweise irgendwie seltsam sein könnten, es ist stets unser Erkenntnisvermögen, welches für Unklarheit sorgt. In unserem Fall: Die Frage, ob die Welt, in der wir leben, eine ist, in der das Psychophysische Problem lösbar ist, entscheidet sich niemals an der Welt, sondern ausschließlich an den sie Untersuchenden.

Das ist eine erkenntnistheoretische Haltung von ausgesprochener Konsequenz, wenn auch keine Denknotwendigkeit. Schließlich gibt es (mindestens) drei weitere Möglichkeiten, wie sich Probleme wie das Psychophysische generieren. Zum einen könnte die Welt tatsächlich metaphysisch diffuse Bereiche haben; bestimmte Gegenstände könnten also nicht auf dieselbe Weise erkennbar sein wie andere durch die völlig berechtigten Formen unserer gewöhnlichen Erkenntnismethoden. Das hier zu zeichnende Bild liegt auf der Hand: Die These von Unordnung in der Welt setzt Ordnung in den Erkenntnismechanismen voraus. Wenn das Psychophysische Problem ein metaphysisches ist und wir es nicht mit unseren Mitteln der Welterkenntnis auflösen können, können wir logischerweise diese metaphysische Anomalie nur als solche entlarven, wenn unsere Erkenntnismethoden selbst gänzlich geordnet sind. Wäre nämlich unser Erkenntnisprojekt selbst diffus, könnte man überhaupt kein Urteil darüber bilden, ob wir es wirklich mit einer metaphysischen Anomalie zu tun haben. Das wäre - zum zweiten - eine weitere, bedenklichere Variante, nämlich dass wir uns weder über die Ordnung in der Welt noch die in unseren Erkenntnismechanismen sicher sein können. Dann könnten Dinge wie das Psychophysische Problem gewissermaßen Schattenspiele zwischen einer heterogenen Welt und heterogenen

¹⁷² s. Kapitel 1, Abschnitt II.

Betrachtungsweisen ebendieser sein. Wir müssen also darauf setzen, dass irgendwo eine Ordnung herrscht, entweder in unserem Erkenntnisvermögen oder in der Welt oder aber - zum dritten - in beiden. Jene letzte These allerdings leistet nicht in derselben Weise wie der Transzendente Naturalismus die Erklärung, warum wir solche Probleme mit dem Psychophysischen Problem haben: Wenn unser Erkenntnisvermögen strukturell mit der Welt zusammenpasst, ist unklar, wie überhaupt solch diffuse Bereiche für die Wissenschaften entstehen können; stets vorausgesetzt natürlich, dass es überhaupt welche gibt und wir nicht einfach nur nicht weit genug fortgeschritten sind mit der psychophysischen Forschung.

Wir bekommen so eine Ahnung davon, warum McGinn sich für die Totalität der Natürlichkeit in der Welt entscheidet. Teilt man diese Annahme, so ist der Rest des Projektes zur Frage, was wir wissen können, nur noch Analyse der Erkenntnismechanismen der Untersuchenden. Man spart sich möglicherweise fruchtlose metaphysische Dispute darüber, wie die Welt aussieht, jenseits unserer Art und Weise sie zu sehen. Mit der Welt ist - kurz gefasst - also alles in Ordnung; bei uns ist der Wurm drin.

Es ist nun die zweite Frage - warum wir davon ausgehen sollten, dass unser Erkenntnisvermögen begrenzt ist -, die auf diese Stelle den Finger legt. Genau genommen müssen wir sie in (mindestens) zwei Unterfragen unterteilen: Erstens, inwiefern ist unser Erkenntnisvermögen beschränkt, und zweitens, sind ihm (auch) unumstößliche Grenzen gesetzt?

Nun liegt es auf der Hand, dass es nur Sinn hat, von begrenztem Erkenntnisvermögen zu sprechen, wenn es potentielle Erkenntnisse gibt, die mit diesem nicht erlangt werden können. Um dies verständlich zu machen, müssen wir uns eines von Nagels Kerngedankens bedienen: Unsere Art von Bewusstsein ist nur eine konkrete Form von Bewusstsein, die typisch für uns als menschliche Wesen ist, aber in der sich der objektive Bewusstseinsbegriff nicht hinlänglich erschöpft.¹⁷³ Da wir so verschiedenen Wesen nun verschiedene Erkenntnisvermögen zusprechen würden, ist, welche Erkenntnisse erlangbar sind und welche nicht, durchaus abhängig von der Art des Untersuchenden; McGinn definiert uns ganz allgemein: „A type of mind *M* is cognitively closed with respect to a property *P* (or theory *T*) if and only if the concept-forming procedures at *M*'s disposal cannot extend to a grasp of *P* (or an understanding of *T*).“¹⁷⁴ Es ist dabei entscheidend, dass *P* nicht nur aus kontingenten Gründen [also beispielsweise dem aktuellen Kenntnisstand des Untersuchenden] nicht erlangt werden kann, sondern prinzipiell unerreichbar sei. Wir mögen nicht

¹⁷³ Wir deuteten den in Abschnitt II bereits an und vertiefen ihn im Kapitel 3, Abschnitt III.

¹⁷⁴ McGinn: „Can We Solve The Mind-Body Problem?“, S. 350.

im Besitz verschiedener Erkenntnisse sein, die uns zwar unter anderen Umständen zugänglich wären; aber wir können nicht sinnvollerweise davon sprechen, dass wir im Besitz eines anderen Erkenntnisvermögens sein könnten - das würde schlicht bedeuten, dass wir mit „wir“ nicht unsere Art von kognitivem System (in unserem Fall: das menschliche) meinen.

Nun zählt McGinn - wie bereits erwähnt - die Antwort auf das Psychophysische Problem zu einer solchen für uns nicht erreichbaren Erkenntnis. Unsere primären Erkenntnisformen: Introspektion und Empirie - lehnt er als Ausgangspunkte für die Klärung ab, da von hier aus sich kein begrifflicher Zugang erschließen lässt. Damit kann er nun entweder meinen, dass gerade unsere Form von sinnlicher Wahrnehmung diesen blinden Fleck hat oder aber dass jedwede mögliche Variante davon hier nicht weiterführt. Denn selbst wenn er mit ersterem recht haben sollte, muss zweites nicht notwendig auch der Fall sein. McGinn bleibt hier vorsichtig, räumt aber ein: „*If the problem is only relatively insoluble, then the type of mind that can solve it is going to be very different from ours and the kinds of mind we can readily make sense of*“¹⁷⁵.

Wie radikal verschieden es sein müsste, verdeutlicht sich, bedenkt man, dass jedes psychophysische Wesen ja auch vor dem Psychophysischen Problem steht: Alles, was Geist hat, der mit bestimmten Teilen eines materiellen Körpers zusammenhängt, hat - en détail vielleicht in anders konnotierten Ausformungen - das Problem, dass sich seine Theorien über materielle Gegenstände nicht auf Theorien über Bewusstseinszustände reduzieren lassen. Ein Bewusstsein, das also auf das Psychophysische Problem mit einer konsistenten wissenschaftlichen Theorie antworten kann, dürfte entweder mit keinem Körper verbunden sein - wobei sich die Frage stellt, ob es das Problem dann überhaupt verstehen könnte - oder aber über eine hypothetische dritte Substanz, die Materie und Geist in ein sinnvolles Verhältnis setzt und über eine Metabegrifflichkeit theoretisieren kann, eine umfassendere auf Empirie beruhende Antwort geben; schließlich ist es zumindest denkbar, dass Geist nur ein Einzelfall von erkenntnisfähigen Substanzen ist. Sicherlich aber ist er *die* erkenntnisfähige Substanz, zu der wir Zugang haben. Dass die Antwort auf eine von uns gestellte Frage nur außerhalb unserer metaphysischen Position liegt, ist zumindest logisch nicht ausgeschlossen; es mutet aber ein wenig schal an, eine Hypothese glauben zu sollen, die sozusagen faktische Erklärungsdefizite dadurch auszugleichen versucht, Wesen anzunehmen, die aus irgend einem Grunde genau dafür geschaffen sind, ebendiese nicht zu haben. Sie geht davon aus, dass es Kreaturen in der Welt gibt, die sich - vielleicht nicht hauptberuflich, aber auch - damit beschäftigen, die blinden Flecke der Erkenntnisapparate anderer Wesen zu beobachten; und wo da der Nutzen für

¹⁷⁵ McGinn: „Can We Solve The Mind-Body Problem?“, S. 361.

sie herkommen soll, ist etwas fraglich; auch wenn das letztlich natürlich kein Kriterium sein muss. Wichtiger jedoch - und darauf werden wir in Kürze näher einzugehen haben - ist, ob wir die Art und Weise wie solche hypothetischen Wesen Erkenntnis betreiben würden, überhaupt noch als wissenschaftliche Theorie bezeichnen könnten, in dem Sinne, in dem McGinn meint, dass philosophische Fragen schlicht wissenschaftliche Fragen seien, wie auch wir Menschen sie stellen und beantworten.

Introspektion und empirische Forschung lösen uns also das Psychophysische Problem nicht, vermutlich nicht bloß in der Form, wie wir sie betreiben, sondern in jedweder solchen Variante. Doch damit hat McGinn uns noch nicht überzeugt, dass wir es prinzipiell nicht lösen können. Denn wir haben ja (mindestens) ein weiteres Erkenntnisvermögen: das spekulative Denken. [Der gesamte Raum unserer Mathematik beispielsweise ist ein Bereich von Erkenntnissen, der nichts mit empiristischen Prinzipien zu tun hat. Und weiter: jede Metaphysik ist per definitionem nicht-empirischer Natur. Freilich verbaut uns McGinn diesen Weg, indem er das Psychophysische Problem gerade nicht als metaphysisches anerkennt.] Um hier weiterzuarbeiten, müssten wir gerade wieder von der These des Transzendentalen Naturalismus Abstand gewinnen und uns fragen, was Materie und Geist in der Welt ausmacht und nicht lediglich in der Rekurierung auf unser Erkenntnisvermögen. Es ist nicht unumwunden einsichtig, warum McGinn uns dies nicht tun lässt, da ja gerade sein doppelter Naturalismus unsere Erkenntnismechanismen als Teil der Welt verstehen will; außer dass er mit dem Stand der Forschung hier ausgesprochen unzufrieden ist.

Das kann man ihm aber kaum verübeln. Wem geht das schließlich nicht so?

Um den Transzendentalen Naturalismus in Bezug auf das Psychophysische Problem zu halten, muss er unsere Erkenntnismöglichkeiten auf einer allgemeineren Ebene abdichten. Es genügt nicht zu sagen, dass empiristische Methoden nichts taugen und wir mit Spekulation nicht besonders weit kommen, er muss uns glaubhaft machen, dass jedwede menschenmögliche Erkenntnismethode - jenseits unserer geistesgeschichtlichen Position - nicht hinreichen wird, hier zu einer zufriedenstellenden explanatorischen Theorie zu kommen.

Er tut dies mit einer erkenntnistheoretischen Mahnung: „Total cognitive openness is not guaranteed for human beings and it should not be expected.“¹⁷⁶ Erstere Feststellung ist zweifellos wahr: Wir können nicht sicher sein, dass unsere Erkenntnisbestrebungen auch alle Gegenstände der

¹⁷⁶ *ibid.*, S. 352.

Welt erreichen und durchleuchten können. Kognitive Offenheit ist kein apriorisches Faktum. Dass wir es nicht erwarten *sollten* ist allerdings eine ganz andere Angelegenheit, ja es ist genau genommen weniger eine erkenntnisbezogene als normative Hypothese. Und: Kognitive Abgeschlossenheit ist ebenso wenig eine apriorische Festlegung. Dass uns unser Erkenntnisvermögen durch unser Erkenntnisvermögen nicht hinlänglich einsichtig ist, versetzt uns hier vielmehr in die Situation einer Unentscheidbarkeit. Es ist weder offensichtlich, dass wir kognitiv abgeschlossene Systeme, noch dass wir völlig offen sind - wohl bemerkt immer noch in Bezug auf unser Erkenntnisvermögen, nicht unsere tatsächliche Kenntnis, die stets als begrenzt gelten muss. Ist das wahr, so ist McGinns Position eine pessimistische Antwort auf eine (bislang) unentscheidbare Frage, und warum wir ihm so folgen sollten nicht mehr einsichtig als einer positiven. Doch wäre es übereilt hier einfach stehenzubleiben. Sich auf die eine Seite dieser Unentscheidbarkeit zu stellen oder auf die andere, wäre bislang ja scheinbar nur so etwas wie eine Mentalitätsfrage. Und das kann nicht wirklich eine befriedigende Rechtfertigung der Anerkennung oder Ablehnung des Transzendentalen Naturalismus sein. Vielmehr stehen beide Seiten gleichermaßen unter der Beweislast kognitive Offenheit beziehungsweise Abgeschlossenheit nachzuweisen.

Ich möchte an dieser Stelle noch nicht auf die prinzipiellen Schwierigkeiten des Transzendentalen Naturalismus eingehen, das heißt der Frage, ob es überhaupt Erkenntnisse geben kann, die wir nicht und niemals wissen können.¹⁷⁷ Vielmehr gilt es zu entscheiden, ob - der zumindest logischen Möglichkeit der Existenz solcher Rechnung tragend - die Antwort auf das Psychophysische Problem dazugehören könnte.

Stimmt es, dass das Verständnis des psychophysischen Zusammenhangs weder durch Empirie oder Introspektion, noch Spekulation erlangbar ist, gleichzeitig aber gilt, dass es im Rahmen einer gewöhnlichen wissenschaftlichen Theorie darstellbar sein soll, so muss sich diese Theorie von allen uns bekannten unterscheiden. Denn es ist ja gerade die empirische Methode und der Gebrauch unseres Verstandes, der Wissenschaft, wie wir sie kennen, überhaupt ausmacht. Gilt weiterhin, dass nicht nur unsere Wahrnehmung, sondern die Wahrnehmung jedes psychophysischen Wesens diese Theorie nicht greifen kann, so muss es sich um ein anderes, uns abgehendes und unbekanntes Erkenntnisvermögen sein, welches das Verstehen von ihr ermöglicht. Wir müssen uns sozusagen eine Theorie vorstellen, die keinerlei empirische Komponenten hat und sich zumindest nicht hinlänglich in reiner Spekulation erschöpft. Können wir das dann überhaupt noch eine

¹⁷⁷ Dieser Punkt wird ist von nicht geringer Bedeutung für die Absolute Konzeption sein und wir werden im Kapitel 4, Abschnitt II ausführlich darauf zu sprechen kommen.

wissenschaftliche Theorie nennen?

Der Punkt hier ist wohl bemerkt kein terminologischer, sondern er dreht sich um den Begriff der Erkenntnis überhaupt. Schließlich sind wir ja nicht die einzigen Wesen, die Erkenntnisse haben, und Wissenschaft ist nebenbei auch nicht der einzige Weg, Erkenntnisse zu generieren. Die Art und Weise, wie wir Wissenschaft betreiben, kann so durchaus nur eine Form von Erkenntnisprozess sein und es kann andere, nicht-empirische Formen geben, mit denen man Einsicht in die Welt und den psychophysischen Zusammenhang erlangen könnte. Diese anderen Formen wären - so sie existieren - dann aber nichtsdestoweniger Varianten von dem, was auch wir im Großen wie im Kleinen betreiben: Das Projekt der Welterkenntnis. Und als solches muss es uns durch die Objektivierung unserer eigenen Erkenntnismethoden doch auch zugänglich sein; sicherlich nicht ohne begriffliche und methodologische Arbeit, sicherlich nicht in dem Maß an Intimität, welches für uns beispielsweise Wahrnehmungsvorgängen zukommt, aber wenn es eine prinzipiell mögliche Einsicht ist, so muss sie auch, wenn wir unser Projekt richtig betreiben, doch zumindest in einem fernen Sinne nachvollziehbar und abstrakt verständlich sein, ebenso wie wir die Wahrnehmung anderer Wesen beschreiben und erklären, wenn auch - aufgrund der Typizität unserer eigenen Bewusstseinsform - nicht immer vollständig begreifen können.¹⁷⁸ Gestehen wir uns dieses Vermögen zur Objektivierung unserer eigenen epistemischen Situation zu, sagen aber, dass es Erkenntnisse gibt, die wir mit seiner Hilfe ganz und gar nicht erlangen können, so sprechen wir offensichtlich nicht mehr von derselben Sache: Die Antwort auf das Psychophysische Problem wäre dann nicht mehr Teil von Erkenntnis überhaupt, sondern von irgendetwas anderem, was nicht nur wir, sondern jedes erkenntnisorientierte Wesen nicht begreifen könnte. Und das könnte man mit keinem noch so weiten Sinne des Wortes „wissenschaftliche Theorie“ abdecken. Tun wir es nicht, so schließen wir uns wiederum selbst in dem, was wir tun, von jenem Allgemeinbegriff der Erkenntnis aus, unter den alle Vermögen und Bestrebungen fallen, die in irgendeiner Form die Welt erklären: Die Antwort auf das Psychophysische Problem wäre dann vielleicht wirklich nicht so kompliziert, nur wir wären nicht in der Lage Wissenschaft zu betreiben. Die Unfähigkeit, die psychophysische Verbindung zu begreifen, müsste dann für dasselbe Unvermögen hinsichtlich anderer Fragen gelten, die wir für wissenschaftlich halten.

Ist das Psychophysische Problem so weder mit Empirie noch Spekulation durchschaubar, muss es mit anderen Erkenntnismethoden zu klären sein, die uns dann prinzipiell auch zugänglich sein müssen. Gilt auch das nicht, ist es schlichtweg gar nicht lösbar.

¹⁷⁸ Zur Theoriebildung über Bewusstseinszustände anderer Subjekte und andere Arten von Subjekten gibt es eine Besprechung im Kapitel 3, Abschnitt IV.

Es bleibt festzuhalten: Wir können nicht auf das verweisen, was wir nicht wissen können; weder um die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens anzuzeigen, noch um offenzulegen, dass dort gar nichts ist. Und auch die Analogie mit dem, was wir nicht wissen, trägt nicht weiter: Sie kann ebenso die psychologische Ursache für die Annahme kognitiver Abgeschlossenheit sein wie ihrer Ablehnung. In dem, was wir bereits wissen, sehen wir auch immer etwas, was wir einst nicht gewusst haben und was erlangbar war; in dem, was wir noch nicht wissen, sehen wir immer auch die Möglichkeit, dass es jenseits unserer Kenntnisreichweite verharrt. Inmitten dieser Unsicherheit forschen wir.

Die Anerkennung von McGinns Theorie als Wahrheitskandidaten steht und fällt, denkt man sie zu Ende, mit einem normativen Satz: dass wir nicht davon ausgehen sollten, dass wir alle unsere Fragen auch beantworten können. Und - wohl bemerkt - selbst wenn dies wahr ist, wissen wir noch nicht, welche zu jenen zählen, die wir beantworten können, und welche nicht. Das wissenschaftspraktische Resultat wäre dann wohl, dass wir zumindest die besonders schwierigen auf die Liste der ewigen, unlösbaren Fragen setzen. Es ist offensichtlich, dass dies keine besondere Stütze bei dem Versuch sein kann, die Welt zu verstehen. Doch selbst wenn man die Fragen dahingehend unterscheidet, wie sie durch unsere primären Erkenntnismethoden offensichtlich anzugehen sind, so setzt dies ja schon voraus, dass wir uns derer gänzlich gewahr sind; was bedeutet, dass wir über unser Erkenntnisvermögen selbst nichts mehr lernen können. Es ist dieser geradezu hegelsche Zug, der den Transzendentalen Naturalismus McGinnscher Façon ein wenig als Schnellschuss anmuten lässt; was nicht heißt, dass es nicht dennoch ein Glückstreffer sein könnte.

Was bleibt ist eine Skepsis, nicht einmal so sehr eine unbedingt philosophischer Natur als eine der Klugheit: die Skepsis gegenüber der selbstverständlichen und unreflektierten Grundüberzeugung, dass wir (bereits) im Vollbesitz unserer epistemischen Kräfte sind und damit zwischen dem, welchem sie gewachsen sind, und dem, wohin sie nicht reichen, mit ihrer Hilfe eindeutig und zuverlässig unterscheiden können.

*Die dritte Verwunderung. Gott: als Stifter des Geistes, als Verbinder von
Geist und Materie, als Stifter der Materie. Der Tod. Theologische
Antworten und die Absolute Konzeption.*

Es gibt eine Reihe von Lösungsansätzen, die sich vielleicht am ehesten als Aufarbeitung der dritten Verwunderung verstehen lassen. Die Verwunderung über die scheinbare Unwahrscheinlichkeit nicht nur unserer Existenz, sondern auch ihrer Art und Weise - eben ausnehmend als geistige und zugleich körperliche Wesen -, ist in manchen Ansätzen nicht nur Anlass zum Staunen, sondern auch Anlass für eine weitere Annahme: nämlich die, dass dieser Zufall System hat. Die Rede ist von theologischen Ansätzen, die sich dadurch auszeichnen, dass sie mit ihrer Klärung des Psychophysischen Problems nicht in der Welt anfangen, sondern etwas Übernatürliches ins Feld führen. Die These ist dann, dass die beste Erklärung für unsere Probleme nicht mit rein wissenschaftlicher Arbeit gegeben werden kann.

Theologische Argumentationen haben zugegebenermaßen zumeist einen relativ schweren Stand in der modernen Philosophie. Das mag nicht einmal eine bloße zeitgeschichtliche Angelegenheit sein, sondern damit zusammenhängen, dass die Philosophie auf der Suche nach unbezweifelbaren Erkenntnissen die Freiheit zum Bezweifeln aller gegebenen Erkenntnisse einfordert, während die Theologie mit zumindest einer unbezweifelbaren Erkenntnis: der Existenz Gottes oder einer vergleichbaren übernatürlichen Form - ansetzt. Das ist eine ernstzunehmende Einschränkung, die für das gesamtphilosophische Projekt nicht haltbar ist: Es kann das Ziel philosophischer Bestrebung sein, eine dogmatische (möglichst unbezweifelbare) Position - die Wahrheit - zu erreichen, aber offensichtlich bezweifelbare Positionen können nicht um ihrer selbst Willen akzeptiert werden. Unter der Maßgabe, dass Gottes Existenz per definitionem weder beweis- noch widerlegbar ist, kann das dennoch nicht zu einem prinzipiellen Ausschluss als *eine* möglicherweise wahre philosophische Position genügen; wie auch Nagel treffend hervorhebt, denn „daß man sich in seinen Überzeugungen von der Hoffnung auf die Nichtexistenz Gottes beeinflussen läßt, ist es ebenso irrational wie die Beeinflussung durch die Hoffnung auf die Existenz Gottes“¹⁷⁹.

Das Patt hier ist allzu offensichtlich: Hat Gott (wenigstens teilweise) Anteil an der Schöpfung und wir forschen ausschließlich naturalistisch, werden wir niemals eine umfassende und adäquate Theorie der Wirklichkeit erlangen; existiert Gott nicht und wir argumentieren dennoch theistisch, werden wir

179 Nagel: *Das letzte Wort*, S. 192f.

zumindest über jene Bereiche der Welt, in welchen wir Gottes Wirken vermuten, unangemessene Theorien bilden oder gar mit unsere Forschungen verfrüht einstellen.

In Rücksichtnahme auf die Tatsache, dass - wie zuvor gesagt - die Wirklichkeit unserer psychophysischen Verfassung ihre Möglichkeit voraussetzt, kann das zweierlei bedeuten: Entweder gilt das Gesagte und Gott hat lediglich sichergestellt, dass die Möglichkeiten auch verwirklicht werden, oder die Verbindung von Geist und Materie ist tatsächlich unmöglich und ein echtes Wunder im Sinne eines übernatürlichen Eingreifens. Ist ersteres wahr, so ist zumindest prinzipiell die Möglichkeit gegeben, dass wir mit unseren wissenschaftlichen Theorien das Psychophysische Problem lösen können, es sei denn, Gott hat uns in der Weise geschaffen, wie McGinn es behaupten würde. In zweitem Fall dürfte uns allerdings grundlegend das Verständnis dafür abgehen; schließlich wäre dann die Verbindung zwischen Geist und Materie etwas völlig anderes als alles, was in unserer Welt existiert, auf was sich unsere Erkenntnisbestrebungen richten und an was wir unsere wissenschaftlichen Methoden entwickeln.

Gerade die dritte Verwunderung lässt sich nun mit einer theologischen Antwort auf das Psychophysische Problem völlig aus dem Weg räumen. Ist die Verortung des Geistes im Gehirn, sowie die Reichweite des Geistes über den Körper keine Folge natürlicher Prozesse - im Sinne von (hoffentlich kausal) regelgeleiteten Abläufen -, sondern des bewussten Handlungsaktes eines (hoffentlich übernatürlichen) Wesens, so ist es kein Wunder, dass wir es mit unseren wissenschaftlichen Methoden, die sich ja auf nicht-zufällige Vorgänge in der Welt beziehen, nicht erklären können. Und sind sie es doch, so hat Gott nur sichergestellt, dass die von ihm gewünschte Naturgeschichte auch eingetreten ist.

Die Frage, warum der Geist im Gehirn vorzufinden ist, ist dann nicht in derselben Weise beantwortbar wie die, warum bestimmte Pflanzen in bestimmten Klimazonen oder bestimmte soziale Gruppierungen in bestimmten Stadtteilen vorkommen. Sie würde eher in der Weise beantwortet werden müssen, wie die, warum eine Person einen Merlot einem Blauen Zweigelt vorzieht. Man müsste die Person - in unserem Fall: Gott - einschließlich ihrer Motivationen verstehen, um die Entscheidung begreifen zu können.

Die ersten beiden Verwunderungen wären wiederum dann nur zu gerechtfertigt. Gehören Geist und Materie nach natürlichen - soll heißen: naturgesetzlichen - Abläufen schlicht nicht zusammen, muss sich gefragt werden, in welcher Weise das Übernatürliche nun Geist und Materie zusammenführt.

KAPITEL 2: DAS PSYCHOPHYSISCHE PROBLEM

Dies kann freilich unterschiedlich gedacht werden; es gibt genau genommen (mindestens) drei Varianten:

- (1) Gott stiftet den Geist in die bereits vorhandene Welt und infiziert damit sozusagen den materiellen Körper.
- (2) Gott verbindet den bereits vorhandenen Geist mit der bereits vorhandenen Materie.
- (3) Gott stellt dem bereits vorhandenen Geist die materielle Welt bereit.

Offensichtlich klären diese Thesen das Substanzproblem nicht erschöpfend. Es wird beispielsweise nichts darüber ausgesagt, ob Gott (in (1) und (2)) die Materie beziehungsweise (in (2) und (3)) den Geist zuvor bereits geschaffen oder einfach nur vorgefunden und schließlich zusammengeführt hat, was selbst wieder Konsequenzen für das Wesen Gottes hat: So muss er in (1) und (3) die Macht zur creatio ex nihilo besitzen - ganz gleich, ob er nun auch die primäre Substanz selbst zuvor geschaffen hat oder nicht -, während in (2) die Fähigkeit genügt, vorhandenes zusammenzuführen - so beide Substanzen bereits vorhanden waren zum Zeitpunkt der Schöpfung des ersten Menschen. Diese wie andere theologische Fragen zum Wesen Gottes seien hier aber zugunsten der für das Psychophysische Problem relevanten außen vor gelassen. Diese drei Positionen sind es gerade, die als theologische Antwort auf das Psychophysische Problem in Frage kommen, da sie zwar nicht umfassend die Herkunft der Substanzen thematisieren, aber die Art und Weise, wie Gott sie zueinander arrangiert hat.

Es finden sich für beinahe jede Position würdige Vertreter in der Geistesgeschichte. Wir werden uns zunächst diese im Speziellen anschauen und danach auf den allgemeinen explanatorischen Status theologischer Theorien für das Psychophysische Problem eingehen. Es geht dabei zum einen nicht um eine hermeneutisch vollkommene Analyse geistesgeschichtlicher Dogmen, sondern exemplarische Darstellungen für die systematischen Antwortmöglichkeiten. Zum anderen ist auch nicht anzunehmen, dass wir theologische Antworten als solche erschöpfend behandeln können, da dies eine (hier nicht zu leistende) Betrachtung der Theologie als solcher - insbesondere ihrer generellen Erkenntnismöglichkeiten und -gegenstände, aber auch des Standes ihres geistesgeschichtlichen Fortschritts - erfordern würde.

Ein würdiger Kandidat für These (1) ist sicherlich in der christlichen Theologie zu finden. Nach der Schlüsselstelle in der Bibel schuf Gott „den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine

KAPITEL 2: DAS PSYCHOPHYSISCHE PROBLEM

Nase den Lebensatem“.¹⁸⁰ Die neuere Theologie räumt auch die Möglichkeit ein, dass es der tierische Leib ist, den Gott beseelte,¹⁸¹ aber da sowohl der tierische Körper als auch der Ackerboden materielle Gegenstände sind, macht es hinsichtlich des Psychophysischen Problems eigentlich keinen großen Unterschied. Entscheidend aber ist, dass Gott den Geist aus dem Nichts schafft und ihn der Materie einflößt.

Das gilt sowohl für den des ersten Menschen, wie auch für jeden neu geborenen. Die hier konkurrierenden Positionen sind die des Kreatianismus und die des Generationismus. Erstere geht davon aus, dass „jede einzelne Seele im Augenblick ihrer Vereinigung mit dem Leib von Gott aus nichts erschaffen wird“¹⁸². Zweite verlegt den Ursprung der Seele in den Zeugungsakt der Eltern. Zumindest die katholische Theologie spricht sich - trotz Mangel an einem stringenten Schriftbeweis - für den Kreatianismus aus. Argumentativ stützt sie sich dabei auf die Annahme der Unteilbarkeit der Seele und der Behauptung, dass „die individuelle Persönlichkeit des Menschen, die seine Einmaligkeit ausmacht, nicht entstanden gedacht werden kann“¹⁸³. Es kann sich - mit anderen Worten - keine Vorstellung davon gemacht werden, wie aus den individuellen Einzelseelen der Eltern eine eigene, individuelle Einzelseele entstehen kann.

Wir wollen zugunsten des Arguments einmal die Frage übergehen, wie streng - oder wenig streng - hier „gedacht werden“ gemeint sein kann. Es hört sich beinahe so an, als wäre das Psychophysische Problem die *Grundlage* der spirituellen Auffassung überhaupt. Verstünden wir es, wäre die Annahme Gottes vielleicht *schlechthin* hinfällig, weil wir dann eben die Entstehung des einmaligen Individuellen aus verschiedenem einmalig Individuellen begreifen könnten.

Eine - pointiert ausgedrückt - theologische Abstammungslehre der Seelen würde uns einiges an Staunen am Unbegreiflichen nehmen und so auch nicht Gott als *Konsequenz* unseres Mangels an Verstehen in die Verantwortung nehmen lassen müssen.

Doch auch unabhängig des christlichen Personen- beziehungsweise Seelen-Begriffs spricht Einiges für den Kreatianismus. Wenn die Erschaffung des ersten Geistes aus dem Nichts ein göttlicher Akt war, so ist es schwer verständlich, warum die darauf folgenden Menschen auf andere Weise geschaffen werden sollten. War es ein Akt im Sinne eines Wunders, so ist es doch fraglich, ob Gott dann den Menschen in ihrer Zeugungsfähigkeit etwas mitgegeben hat, was selbst als Wunder - also

180 Genesis 2,7.

181 vgl. Ott: *Grundriß der katholischen Dogmatik*, S. 152.

182 *ibid.*, S. 159.

183 Beinert: *Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie*, S. 37.

als nicht-natürliches Ereignis - verstanden werden muss. Das würde bedeuten, dass alles, was ein Mensch tut, nach den Regeln unserer Welt funktioniert, bloß die Zeugung von Nachkommen nicht. Sicherlich ist das denkbar und ein charmanter Gedanke, aber es ist doch fragwürdig, ob man dem Menschen die Fähigkeit, Wunder zu vollbringen, zugestehen sollte. Wenn wir schon an Wunder glauben, so hat es doch mehr Sinn, davon auszugehen, dass Gott das Wunder bei der Zeugung jedes neuen Menschen einfach wiederholt.

War es wiederum ein natürlicher Vorgang und Gott stellte nur sicher, dass nach den Regeln unserer Welt die richtigen Umstände zur Entstehung der ersten Seele gegeben waren, so ist wohl anzunehmen, dass Gott dies auch für die Schaffung aller darauffolgenden Seelen gewährleistet. Da es in diesem Fall ja keines übernatürlichen Einsatzes bedurfte, so ist die Entstehung des Geistes im neu gezeugten Menschen zwar tatsächlich lediglich auf den Zeugungsakt der Eltern zurückzuführen, aber eben notwendig abhängig von dem Umstand, dass Gott jene Naturgeschichte für uns bereitgestellt hat, in der dies - dank seines Einflusses - völlig normal ist. Die bloße Annahme des Generationismus erklärt somit nicht allzu viel, da - als theologische Erklärung - der Zusammenhang von Geist und Körper stets auf das göttliche Handeln zurückzuführen ist. In diesem recht seltsamen Fall herrschte dann gewissermaßen eine Parallelität von göttlichem Tun und naturgesetzlichem Geschehen und die Frage ist dann, was überhaupt damit ausgesagt sein will.

Ist Position (1) wahr, so bietet sie auch eine Antwort auf die erste Verwunderung. Kommt der Geist gewissermaßen aus dem Nichts in die Welt, gesichert durch den Schöpfungsakt eines Gottes, so ist es eben dieser, auf den man sich dann verlassen und vertrauen muss. Die erste hätte dann gewissermaßen eine etwas tiefere metaphysische Fundierung als die zweite: Das Staunen über das Aufkommen des Geistes wäre dann begründeter, weil eben Folge übernatürlichen Eingreifens, das über die Existenz der Materie eher zweitrangig, abseits des eigentlichen Wunders.

Lehnt man den Gedanken ab, dass der Geist aus dem Nichts geschaffen wird, so kann man immer noch argumentieren, dass bei der Entstehung eines neuen Menschen eine übernatürliche Kombination von natürlicher Materie und natürlichem Geist zusammenkommen. Ein Beispiel für eine solche präexistenzialistische Konzeption findet sich in Platons *Phaidros*. Hier ist es zwar nicht das Tun eines konkreten Gottes - gemäß der dominierenden Vorstellung der griechischen Antike ist die Welt, wie auch die Seelen unentstanden und ewig¹⁸⁴ -, aber das Verhältnis des materiellen Körpers und der geistigen Seele unterliegt doch einer mythischen Ordnung, die sich über die

¹⁸⁴ Sokrates hat für die Unsterblichkeit der Seelen auch in ebendiesem Dialog ein Argument, vgl. Platon: „Phaidros“, 245Cff.

irdische Existenz des Menschen hinaus erstreckt.

Sokrates erzählt dem Phaidros den folgenden Mythos: Es gebe zwei separate Welten, die eine sei die irdische, in der wir als psychophysische Wesen leben, die andere sei jener Himmel, in dem die Götter und die ungebundenen Seelen existieren. Beide stünden in einem abhängigen Verhältnis: „Das All der Seelen versorgt das unbeseelte All“¹⁸⁵. Von der Sache her ist also ersteres das Reich des Geistes, das zweite ist die materielle Welt. Beide seien natürlicherweise voneinander getrennt, es bedürfe eines übernatürlichen Ereignisses, dass eine Seele sich mit einem materiellen Körper verbindet. Die Ursache hierfür liegt gewissermaßen in der Unvollkommenheit der menschlichen Seele. Während die Götter und Dämonen allein im All der Seelen heimisch sind, geschehe es, dass unter bestimmten Umständen eine menschliche Seele aus diesem in das unbeseelte All hinabstürzt und dort in einen Körper einfährt.¹⁸⁶ Eine Seele könne aber weder willentlich in die materielle Welt, noch käme sie ohne weiteres zurück. Die Bedingungen hierfür unterliegen einem göttlichen Gesetz, welches so die Fusion des Geistes mit der Materie wie auch deren Auflösung regelt.

Verkürzt gesprochen ist es also das Versagen der Seele im Jenseits, was ihr die körperliche Existenz im Diesseits beschert. Dabei ist offen, ob diese in einem menschlichen oder tierischen Körper gefristet wird.¹⁸⁷

Dies offenbart eine gewisse Symmetrie: Schließlich ist es gemeinhin das Versagen des Körpers, welcher die Seele zurück ins Jenseits befördert. Man gewinnt ein wenig den Eindruck, als sei die Seele für das All der Seelen nicht wirklich tauglich, der Körper wiederum für die diesseitige, unbelebte Welt.

Der Unterschied zu den Thesen (1) und (3) besteht hier darin, dass im Falle des bloßen Zusammenführens von Geist und Körper durch eine übernatürliche Kraft die irgendwie bereits existierenden Substanzträger sonst eine recht autarke Existenz fristen. Mehr als in dem Falle, in dem Gott das jeweilig andere bereitstellt, sind psychophysische Wesen Sonderfälle einer sonst psychischen oder physischen Existenz. Die ersten beiden Verwunderungen wären dann gewissermaßen von einem allgemeineren Niveau als in den anderen beiden Fällen: denn sie würden im Diesseits wie im Jenseits gelten, nur je nachdem, in welchem aktuellen Existenzzustand man

¹⁸⁵ *ibid.*, 246B.

¹⁸⁶ vgl. *ibid.*, 238Aff.

¹⁸⁷ vgl. *ibid.*, 248Cff.

Bei der „ersten Geburt“ wird selbstverständlich der Körper eines Philosophen bereitgestellt; was etwas gruselig klingt, legt es doch nahe, dass Philosophen und beispielsweise Tyrannen ebenso verschiedene *materielle* Eigenschaften haben wie Philosophen und Fledermäuse.

gerade verortet ist, wäre die Gewichtung auf der einen oder eben anderen Verwunderung.

Natürlich würde sich - wieder - strenggenommen der Körper nicht darüber wundern, warum er gerade nicht beseelt ist, aber der beseelte Körper könnte sich wundern, warum er jetzt erst beseelt wurde und nicht schon früher in diesem Zustand war. Und die Seele wiederum könnte staunen, wo plötzlich dieser Körper herkäme.

[Ein nur kurz angemerkttes Beispiel für These (2) ist übrigens die christliche Vorstellung der Wiederauferstehung des Leibes, die bekanntermaßen eine der kontroverseren theologischen Annahmen ist. Die von Gott geschaffene Seele verlässt irgendwann den Leib, verweilt im Jenseits, während jener im Diesseits sich nachweislich auflöst, und wird am Jüngsten Tag mit ebendiesem wieder zusammengeführt. Dies ist eine geistesgeschichtlich einzigartige Verschachtelung von übernatürlichen Leib-Seele-Arrangements, die sich aus der bloßen Existenz des Psychophysischen Problems nicht erklären lässt - man muss mindestens den christlichen Begriff der individuellen Person und die damit verbundene Betonung einer starken Verzahnung *meines* Körpers und *meiner* Seele verstehen, um sich annähernd einen Reim darauf machen zu können - ja von der bloßen Warte dieses Problems aus wie eine ziemliche metaphysische Beliebigkeit daherkommt. Man bekommt ein wenig das Gefühl, Gott mache ,was er will, mit den Seelen und den Körpern.

Andererseits ist er immerhin Gott.]

Für These (3) schließlich ist es gar nicht so einfach, einen geeigneten Kandidaten zu finden. Der Gedanke, dass der Geist als primäre Substanz existiert und Gott diesem die Materie bereitstellt, macht uns einige Schwierigkeiten. Gerade weil es die materielle Welt ist, in der wir unser Leben fristen, und über die wir mit all den anderen Seelen in Verbindung sind, ist es schwer vorstellbar, in welcher Form ein Geist so ganz ohne Körper eigentlich existieren sollte.

Eine - zugegebenermaßen gewagte - Annäherung an eine solche Positionen ist vielleicht im Immaterialismus George Berkeleys zu finden. Natürlich: Der ganze Witz an Berkeleys Position ist, dass er die schiere Existenz von Materie zu widerlegen versucht.¹⁸⁸ Sein Grundgedanke ist, dass alles, was existiert, wahrgenommen wird oder wahrnimmt;¹⁸⁹ die Vorstellung, es könne so etwas wie absolute, also: unwahrgenommene und unwahrnehmende - Gegenstände geben, sei so völlig unverständlich. Der Glaube, dass über unsere sinnliche Wahrnehmung hinaus das Wahrgenommene

¹⁸⁸ vgl. Berkeley: *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*, §9ff.

¹⁸⁹ vgl. *ibid.*, §2 u. §6.

noch eine von der Wahrnehmung unabhängige Existenz - nämlich als materieller Gegenstand - habe, ist für Berkeley das Resultat einer Fehleinschätzung der Gültigkeit des Verfahrens der Abstraktion und nicht zuletzt ein Zeichen von Gottlosigkeit.¹⁹⁰

Nun ist die Annahme der materiellen, wahrnehmungsunabhängigen Welt der stärkste Kandidat für die Erklärung der Stetigkeit und Ordnung unserer Wahrnehmung sowie unseres praktischen Lebens überhaupt und Berkeley täte schlecht daran, uns hier keine Alternative zu bieten. Denn, dass der Teil der Welt, der gerade nicht von jemandem wahrgenommen wird, einfach verschwindet, mag zwar argumentierbar sein, stößt aber auf immense intuitive Ablehnung. Es sind zwei entscheidende Punkte, mit denen Berkeley uns die Welt dennoch als die erhält, die uns vertraut erscheint, und eben an dieser Stelle kommt die theologische Erklärung ins Spiel.

Denn wenn „all die Körper, die das große Weltgebäude ausmachen, keine Subsistenz außerhalb des Geistes haben“, so müssen sie wohl „im Geist eines ewigen Wesens subsidieren“.¹⁹¹ Gott wache sozusagen permanent über die Schöpfung und er sei es auch, der unseren Geist mit den Sinnesdaten affiziere. Das, was die materielle Welt leistet - und was für Berkeley völlig unverständlich ist - leistet Gott. Die materielle Welt sei nicht unabhängig von uns vorhanden, Gott stelle uns all die Eindrücke, die wir von ihr zu haben glauben. Wie er dies genau bewerkstelligt, bespricht Berkeley nicht, aber es ist fragwürdig, ob es überhaupt besprochen werden kann; schließlich ist in These (3) genau dies ja das Wunder.

Dass wir bei alledem unseren Sprachgebrauch kaum anpassen werden, ja vermutlich gar nicht können, weiß er dabei genau. Man müsse „mit den Gelehrten denken und mit dem Volk sprechen“¹⁹²; zumindest in der Sprachpraxis habe es also Sinn, auch weiterhin materielle Begrifflichkeit zu verwenden. Betrachten wir uns für einen Moment als das Volk, so haben wir einen Kandidaten für These (3). Erlauben wir Gott nicht nur unserem Geist die Sinneseindrücke zu geben, sondern auch die dazugehörige materielle Welt, so erreichten wir einen schwachen theologischen Solipsismus, in dem Gott - sei es dem ersten Menschen, sei es bloß dem eigenen Bewusstsein - die Welt fertig bereitstellt und sie ihm gleichzeitig wahrnehmbar macht.

Diese Variante trägt nun der zweiten Verwunderung Rechnung. Die Existenz von Materie ist etwas, was an das Bewusstsein nachträglich herangetragen wird. Gott schenkt dem Geist gewissermaßen die Welt, in der wir leben.

¹⁹⁰ vgl. *ibid.*, Einleitung §15ff. u. Hauptteil §20 u. §92ff.

¹⁹¹ *ibid.*, §6.

¹⁹² *ibid.*, §52.

Es gilt, noch ein paar Worte über das systematische Gegenstück zu diesen Varianten der Verbindung der Substanzen zu verlieren: die Auflösung dieser Verbindung, den Tod. Die Frage, welche es zu stellen gilt, ist, ob der Tod als Trennung von Geist und Materie - je nach Eschatologie durch die Auf- oder bloße Ablösung des einen vom anderen - nicht ebenso göttlichen Eingriffs verlangt wie es die Zusammenführung tat; schließlich scheint jene dieser Verbindung nicht weniger rätselhaft zu sein als diese.

Es gibt zunächst in der christlichen Theologie einen Ansatz, der unter dem Begriff der „creatio continua“ ebendies postuliert. Der Gedanke ist der, dass das Leben selbst nur durch die permanente Zuwendung Gottes gewährleistet werden könne, Geist und Materie so unentwegt durch einen göttlichen Akt zusammengehalten würden.¹⁹³ Das Bild, was sich von unserer Warte dann ergibt, ist eines, bei dem nicht bloß die Initiierung des Menschen als geistiges und körperliches Wesen ein Wunder oder gottgeleitetes Naturereignis ist, sondern das Fortbestehen dieser Verbindung durch ständigen übernatürlichen Einfluss gewährleistet werden muss; das Leben wäre dann ein dauerhaftes Wunder und der Tod nicht bloß die Auflösung der Verbindung von Materie und Geist, sondern „das Ende der Gotteszuwendung“¹⁹⁴.

Nun ist auch dies nicht auszuschließen, allerdings doch fragwürdig. Anzunehmen, dass jeder Wahrnehmungsprozess und jede Handlung in ihren Aspekten an den Übergängen von der einen Substanz zur anderen durch ein unentwegtes Eingreifen Gottes sichergestellt wird, verlegt gewissermaßen die Gesetzmäßigkeiten dieses Vorgangs außerhalb unserer natürlichen Weltordnung. Auch wenn wir nicht verstehen, wie der Übergang genau funktioniert, sind wir doch geneigt anzunehmen, dass es ein wohlgeordneter, regelgeleiteter Zusammenhang ist; wofür wir auch reichlich empirische Belege haben. Das Einsetzen dieser Regeln durch Gott kann uns die Frage beantworten, warum es funktioniert, auch wenn es uns schwer fällt zu sagen, wie. Aber anzunehmen, dass dieser Kenntnismangel den Gegenstand der Verbindung metaphysisch annulliert, ist doch zumindest fraglich. Klarer scheint doch dann der Gedanke, dass Gott die Verbindung zwar initiiert, aber damit ihr selbst einen Status von Naturgesetzmäßigkeit verleiht, der in Folge nach den vom Übernatürlichen eingesetzten natürlichen Regeln als Teil unserer Welt besteht.

Doch selbst wenn der creatio continua-Ansatz richtig sein sollte, so erklärt sich dadurch ebenso wenig, warum Gott zu einem bestimmten Zeitpunkt seine Zuwendung zurückzieht. Von der systematischen Einordnung des Todes ist diese Position gleichwertig jeder anderen, die die Auflösung der psychophysischen Verbindung als einen ebensolchen Akt wie den der Schöpfung der

¹⁹³ vgl. bspw. 104,29 und Ijob 34,14f.

¹⁹⁴ Beinert: *Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie*, S. 28.

Verbindung von Geist und Materie versteht: Sie wäre kein natürliches Phänomen. Dem Wunder des Lebens stünde dann das Wunder des Todes gegenüber.

Man muss sich vergegenwärtigen, was das bedeutet: Das geistige Leben müsste seinem Wesen nach als unendlich verstanden werden. Wenn es Gottes Eingriff bedarf, die Verbindung von Materie und Geist aufzulösen, dann müsste diese Verbindung ohne Gottes Wirken (oder im Falle des *creatio continua*-Ansatzes: Nicht-Wirken) unauflöslich sein. Es hat nun nicht gerade den Anschein, dass dies der Fall ist. Leben ist nach unserer Erfahrung prinzipiell endlich und der Tod ist vermutlich ausschließlich auf pathologische Zustände der materiellen Körper zurückzuführen.

Es wäre einmal eine Überlegung wert, ob die Auflösung der psychophysischen Verbindung auch durch pathologische Zustände des Geistes hervorgerufen werden kann. Ein strenger Nachweis dessen ist vermutlich schwer zu führen, da - selbst wenn wir annehmen würden, ein (wie auch immer geartetes) mentales Versagen oder sogar ein mentaler Akt initiierte diese Trennung - wir verlässlich nur die Phänomene des Körpers beobachten können. Es ist - kurz gesagt - überhaupt nicht möglich, einen Nachweis darüber zu führen, wann eine körperliche Pathologie Ursache, wann Symptom des Todes ist.

Mehr noch: Wir haben sogar gesetzmäßige Kenntnisse darüber, welche Arten physischen Versagens zum Tod führen und welche nicht. Man könnte natürlich argumentieren, dass im entscheidenden Moment noch etwas Übernatürliches hinzukommen muss, dass Gott gewissermaßen im Moment des Todes das vitale Versagen mit der Auflösung von Materie und Geist begleitet, aber es ist fraglich, ob damit explanatorisch etwas gewonnen ist.

Genau genommen gibt es nur einen Fall, in dem dieser Ansatz uns mehr erklärt, als die Annahme, dass Gott zwar die psychophysische Verbindung gewährleistet, ihr damit aber quasi-natürlichen Status verleiht: Der Fall, in dem irgendein geistiges Wesen in der materiellen Welt existiert, welches nicht stirbt. Die Möglichkeit dafür ist freilich noch offen; wir können nicht ausschließen, dass es das gibt oder geben wird. Aber von unserem aktuellen Stand der Erkenntnis hat es nicht viel Sinn, zu viel Gott in das Psychophysische Problem zu ziehen, selbst in den theologischen Ansätzen. Dass und wie Menschen sterben ist gewissermaßen ein weniger aufregendes Problem als dass und wie sie geboren werden; die Eschatologie erfüllt *andere*, ganz eigene Aufgaben. Man darf ja nicht vergessen: alles, was wir kennen, ist endlich und in Verfall beziehungsweise Veränderung begriffen; aber wir kennen nichts anderes, was so etwas wie eine Seele hat.

So weit zu konkreten Positionen und Problemen. Wie aber sind theologische Erklärungen des Zusammenhangs von Geist und Materie prinzipiell zu werten? Sind sie philosophisch legitime Antworten oder können wir sie aufgrund ihrer offensichtlichen Unverständlichkeit gleich außen vor lassen?

Die Antwort hierauf ist leicht: Existiert Gott, sind theologische Antworten legitim bis notwendig, existiert er nicht, helfen sie uns überhaupt nicht weiter. Da wir nicht wissen können, ob Gott existiert, reduziert sich die Einschätzung der Zweckmäßigkeit theologischer Perspektiven auf eine strategische. Gerade bei derart undurchsichtigen Problemen wie dem Psychophysischen fallen solche Erwägungen aber besonders schwierig aus. Es gibt - wie wir ganz am Anfang dieses Kapitels bereits sagten - kein praktisches Psychophysisches Problem. Man kann es eben nicht einfach als die anspruchsvolle Übersteigerung eines pragmatischen Problems zu einem allgemeinen philosophischen verstehen. Das Psychophysische Problem entsteht nicht, weil wir an irgendein alltägliches Problem mit übersteigerten Standards herangehen, es ist ein genuin intellektuelles Problem. Gerade dies kann einen dazu verleiten, zu zweifeln, ob wir als endliche und pragmatische Wesen überhaupt das Rüstzeug haben, es vernünftig anzugehen.

Doch die Chance, dass wir eine befriedigende Antwort auf das Psychophysische Problem finden können, steigt gerade mit der Annahme der Existenz Gottes. Sicherlich gilt, dass unsere Erkenntnisfähigkeiten - wie die eines jeden uns bekannten Lebewesens - auf sehr praktische Probleme ausgerichtet sind. Auch wenn sie freilich über die Analyse von den rein vitalen Gegebenheiten, die sich den übrigen Lebensformen stellen, hinausgewachsen sind, und in einer sozialen Welt und weiten Teilen des wissenschaftlichen Forschens adaptiert hat, ist nicht selbstverständlich, dass es auch solch extremen Fragestellungen wie den philosophischen gewachsen ist; es scheint zumindest kein denkbarer praktischer Nutzen von der Klärung des psychophysischen Zusammenhangs auszugehen. Ist unser Erkenntnisvermögen lediglich die Folge evolutionsbiologischer Entwicklungen, so ist die Frage durchaus berechtigt, ob wir davon völlig abgelöste Probleme überhaupt vernünftig anzugehen in der Lage sind. (Man kann hierin vielleicht eine Motivation der agnostischen Position McGinns sehen.) Sind wir aber gottgeschaffene Wesen, so ist - immer unter der Maßgabe, dass Gott auch gewillt ist, uns diese Erkenntnis zu geben - es eher naheliegend, dass er uns auch mit den Werkzeugen ausgestattet hat, die uns unsere Probleme - auch bis gerade die von den vitalen völlig abgelösten - lösbar machen. Die Schwierigkeit wäre dann herauszufinden, wie wir unsere geistigen Werkzeuge zu verwenden haben, um eben diese Frage zu

beantworten.

Dem hinzu kommt, dass - so Gott existiert - wir noch einen zusätzlichen Zugang zur Problemlösung haben, den wir unter atheistischen Prämissen nicht bekommen. Denn während wir uns in allen nicht-theologischen Philosophien auf die Kraft unseres Verstandes und unserer wissenschaftlichen Methoden verlassen müssen, und mit diesen gewissermaßen auf die Welt hinausschauen, haben theologische Positionen zudem noch eine Abkürzung oder zumindest Hilfestellung, die über die bloße Reflexion und Beobachtung hinausgeht: die Offenbarung. Denn ein ebenso legitimer Zugang zur Bewältigung jedweder Probleme ist dann die Exegese einer heiligen Schrift oder wie auch immer gearteter göttlicher Nachrichten. Das garantiert natürlich nicht unbedingt die bessere Zugänglichkeit zum Kern des Problems - in dem Fall nämlich, in dem die psychophysische Fusion kein Wunder ist und ihre Erklärung nicht außerhalb unserer kognitiven Abgeschlossenheit liegt, könnte man auf wissenschaftlichem Wege wie auf exegetischem unabhängig voneinander zum selben Ergebnis kommen -, aber es gibt uns zumindest ein anderes Set von Methoden an die Hand, mit dem wir das Problem bearbeiten können; und in dem Fall, dass es ein Wunder ist, ist die Exegese vielleicht sogar der einzige Weg zu einem Verständnis des Problems, so dass die Chancen auf die Lösung des Problems mit der Existenz Gottes stets besser stehen. Doch auch das gilt nur dann, wenn die Offenbarung eine echte Offenbarung ist und wenn Gott in ihr auch aufrichtig mit uns umgeht. Denn selbst wenn der Empfänger einer solchen Nachricht überzeugt ist, Gottes Stimme zu hören, kann er nicht vielmehr machen, als dies blind zu glauben - Gott kann uns nicht beweisen, dass er Gott ist -, ebenso wie er blind davon ausgehen muss, dass Gott, so er Gott ist, auch die Wahrheit zu dem Problem mitteilt, zu dem er uns eine Antwort übermittelt. Wir haben schließlich keine anderen Quellen über die Beschaffenheit und Motivation Gottes als seine eigene Offenbarung.

Natürlich tragen diese Überlegungen nicht wirklich zur Lösung des Psychophysischen Problems bei. Ob es Gott gibt und ob, wenn es Gott gibt, er sich in die Zusammenführung von Geist und Materie eingemischt hat, und wenn, ob er dies durch ein Wunder oder durch Lenkung der Naturgeschichte unserer Welt gewährleistet hat, ob er uns die Fähigkeit zur Einsicht in ersteres durch exegetische oder in zweites durch wissenschaftliche Methoden zugesteht, all dies sind Varianten, deren Wahrscheinlichkeitsverteilung sich über den logischen Raum erstrecken mögen. Doch - wie wir bereits bei der Besprechung der dritten Verwunderung gesehen haben - egal wie wahrscheinlich oder unwahrscheinlich der auf unsere Welt zutreffende Fall auch sein mag, er ist eingetreten; und wir sind in der ungünstigen Position, nicht sagen zu können, welcher es nun ist.

Um sich so alle Möglichkeiten einer Lösung offen zu halten, ist es aus strategischen Gründen also gar nicht so ungünstig, die theologischen Antworten zumindest zu bedenken. Dennoch sind diese für sich alles andere als unproblematisch. Als philosophische Positionen kranken sie dabei nicht einmal an der ontologischen Frage nach der Existenz Gottes, sondern an einer semantischen. McGinn bringt dies auf den Punkt: „Das Problem ist vielmehr eines der Kohärenz, der Absteckung eines gediegenen Standpunkts im logischen Raum. [...] Welchen Inhalt hat denn eigentlich der Begriff des Übernatürlichen?“¹⁹⁵ Das Gewicht dieses Einwandes ist keinesfalls zu unterschätzen. Wir haben in diesem Abschnitt relativ naiv das „Übernatürliche“ bislang für etwas verwendet, was nicht in der natürlichen Ordnung unserer aktuellen Welt vorkommt. Gott unterliegt nicht den Regeln unserer Welt, deswegen kann er etwas vollbringen, was von einem naturalistischen Standpunkt aus nicht zu verstehen ist; genau das macht ja diese Lösungsvorschläge aus. Aber verstehen wir mit diesem Wissen den psychophysischen Zusammenhang tatsächlich besser? Es liegt auf der Hand, dass mit der Verlagerung der Verantwortlichkeit für unsere höchst wunderliche Verfassung aus der natürlichen Ordnung heraus wir uns den naturalistischen Zugang selbst zunächst nicht weiter erhellen. Williams weist darauf hin, dass selbst, wenn wir „an Dinge glaubten, die jenseits unseres Verständnisses der Natur liegen [...], stehen wir immer noch vor dem ernstesten Problem, sagen zu müssen, was denn jenseits unseres *Verständnisses* der Natur liegt; damit ist ja noch etwas anderes gemeint, als einfach zu sagen, daß es Dinge gibt, an deren Existenz wir nicht glauben [...] oder Erklärungen, die wir nicht für wahr halten. Nicht alles, was aus unserem Naturbegriff herausfällt, ist deswegen schon übernatürlich.“¹⁹⁶ Daraus ergibt sich, dass - solange wir an einer unterbeschriebenen Vorstellung des Übernatürlichen festhalten - es ein abstrakter Sammelbegriff für das Vertrauen wird, dass die Korrelation von Geist und Materie seine Richtigkeit und Beständigkeit hat, und für die Hoffnung, dass wir irgendwann sie vielleicht tatsächlich einmal verstehen können. Denn zumindest in der Erwartung dessen, dass Gott uns dieses Wissen prinzipiell zugänglich gemacht hat, ist das Thema noch lange nicht vom Tisch. Das Übernatürliche kann so durchaus als Platzhalter verstanden werden, der uns antreibt, weiterhin nach für uns verständlichen, inhaltlichen Antworten zu suchen.

Dem gegenüber ist McGinns Ansatz ja ein völliger Diskussionsstopper; und es ist etwas unklar, weswegen gerade er so entschieden gegen theologische Anstätze fährt.¹⁹⁷ Denn es gibt doch eine offensichtliche Ähnlichkeit zwischen beiden: Ob wir nun aufgrund unserer natürlichen

¹⁹⁵ McGinn: *Die Grenzen vernünftigen Fragens*, S. 63.

¹⁹⁶ Williams: *Scham, Schuld und Notwendigkeit*, S. 150.

¹⁹⁷ vgl. McGinn: „Can We Solve The Mind-Body Problem?“, S. 350.

KAPITEL 2: DAS PSYCHOPHYSISCHE PROBLEM

Beschaffenheit epistemisch behindert sind hinsichtlich von Gegenständen, die für uns nicht erkennbar sind, über die es zwar wissenschaftliche Theorien geben soll, die für uns nicht vorstellbar sind und niemals sein werden, oder ob wir über bestimmte Gegenstände keine wissenschaftlichen Theorien bilden können, weil sie von einer nicht erkennbaren übernatürlichen Macht eingesetzt worden sind, scheint sich nicht allzu viel zu nehmen; in beiden Fällen haben wir eine Größe in unserem Erklärungsmodell, über die wir nicht sprechen, die wir nicht ansatzweise begreifen können. Und gerade unter der Maßgabe, dass wir nicht wissen, ob Gott uns diese Antwort irgendwann zugänglich machen könnte - ebenso wenig wie wir ja auch nicht wissen, ob unsere kognitive Abgeschlossenheit wirklich hinsichtlich aller für unerkennbar gehaltenen Gegenstände tatsächlich statisch und unüberwindlich ist -, ist McGinns Aufruf zum Einstellen des Projekts „Psychophysische Theorie“ vielleicht doch etwas voreilig.

Einen nicht zu vernachlässigenden Unterschied gibt es zuletzt allerdings doch noch. McGinns transzendental-naturalistische Position ist metaphysisch sparsamer als jede theologische. Die Annahme Gottes bringt eine zusätzliche metaphysische Entität ins Spiel, und die Frage bleibt, ob damit wirklich etwas gewonnen ist; schließlich erklärt uns dies ja inhaltlich nicht mehr über den Zusammenhang und hinsichtlich allem, was es uns theoriestrategisch anbietet, ist nicht sicher, ob es für unsere aktuelle Welt tatsächlich gilt. Doch dies als problematisch anzusehen setzt voraus, dass die geringe Komplexität einer Theorie überhaupt als ein methodologisch sinnvoller Wert anerkannt wird.¹⁹⁸

So bleiben wir in einer unbestimmten Situation. Theologische Antworten auszuschließen scheint gerade bei dem schweren Stand des Psychophysischen Problems ebenso unvernünftig wie ausschließlich von ihnen die Lösung zu erwarten. Und selbst wenn wir Nagels ehrliche Feststellung „Ich will, daß der Atheismus wahr ist“¹⁹⁹ teilen, so kann uns dies nur dann von ersterem abhalten, wenn wir dies mehr wollen als die Lösung des Problems selbst.

V

Noch einmal: Das Psychophysische Problem und die Absolute Konzeption.

Das Psychophysische Problem ist ein philosophisches Teilproblem, welches die Absolute

¹⁹⁸ Wir werden hierüber im Kapitel 6, Abschnitt II sprechen.

¹⁹⁹ Nagel: *Das letzte Wort*, S. 191.

Konzeption der Wirklichkeit in ihrem Kern tangiert. Am günstigsten wäre es, wenn wir so, bevor wir nach der Absoluten Konzeption fragen, das Psychophysische Problem bereits gelöst hätten. Wir haben gesehen, dass wir weit davon entfernt sind; ja dass es beispielhaft zeigt, wie wenig weit unsere umfassende Welterkenntnis bislang gegoren ist. Doch dies darf nicht bedeuten, dass wir abzuwarten haben, bis wir alles über den Zusammenhang von geistigen und materiellen Phänomenen wissen. Wie jede konkrete Wissenschaft muss auch die Absolute Konzeption sich auf gewisse Vorannahmen stützen können, auch wenn diese nur heuristischer Natur sein sollten. Dabei ist das Psychophysische Problem nicht die einzige provisorisch abzudichtende Stelle: Wie jeder Theorie mit erkenntnistheoretischem Charakter stellt sich ihr z.B. auch das Problem des Skeptizismus, welches Williams (in Ablehnung von Descartes' Ansatz) mit der Abtrennung von der Forderung nach Gewissheit an die Absoluten Konzeption als Arbeitsvoraussetzung ausschließt.²⁰⁰ So muss auch in Bezug auf das Problem, mit dem wir uns in diesem Kapitel beschäftigt haben, eine Ausklammerung stattfinden dürfen, die nicht in dem Maße hinterfragt und legitimiert werden braucht, wie die konzeptionsinternen Betrachtungen.

Wenn wir nach der Absoluten Konzeption fragen, sollten wir uns also gerade nicht mit dem Psychophysischen Problem beschäftigen. Als Folge der angestellten Überlegungen liegt es so nahe, trotz des explanatorischen Mangels über die Verbindung beider Seiten eine naive Position anzunehmen, in der die materielle wie die geistige Welt zwar gemeinsam in der objektiven Welt und in Abhängigkeit voneinander existieren, aber dennoch für sich qualitativ verschiedene und autonome Sphären sind. Das schließt nicht aus, dass sich das einmal ändern wird, wenn sich unsere Theorien und Begriffe weiterentwickeln, worauf nicht zuletzt auch Nagel hofft: „Zwischen dem Psychischen und dem Materiellen herrscht eine sehr viel erheblichere Differenz als zwischen elektrischen und mechanischen Vorgängen. Wir benötigen hier ein völlig neues geistiges Rückzeug, und gerade wenn wir unser Augenmerk auf etwas richten, das uns so unmöglich vorkommt wie die Entstehung des Psychischen aus der Neuverbindung von Materie, werden wir gezwungen, uns diese Werkzeuge zu schaffen.“²⁰¹

Naheliegenderweise ist es nicht übertrieben leicht vorauszusehen, was sich als langfristige Alternative herausstellen könnte. Ein Theorie, die nicht dualistisch und nicht reduktionistisch ist, aber die Parallelität und Verbindung zwischen Geist und Materie zu erklären weiß, würde vermutlich mit einer umfassenden Kritik unserer Vorstellungen von Substanz einhergehen; nicht unbedingt mit dem Verwerfen des Substanzbegriffs überhaupt, aber mit unserem Verständnis von

²⁰⁰ vgl. Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, S. 207f.

²⁰¹ Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 94f.

Geist und Materie als spezielle Substanzen. Dem im Wege stehen nicht zuletzt die zwei ersten Verwunderungen, die aber - wie wir gesehen haben - ja eher durch Intuitionen als Denknötwendigkeiten gestützt werden. Doch es gilt wohl für das Psychophysische Problem wie die meisten philosophischen Fragestellungen, dass - wenn man es mit verquerten Gegenständen zu tun hat - die Intuitionen ein guter Kandidat sind, die Fehlersuche zu beginnen. Es mag gerade unser Alltagsverständnis sein, welches auch unsere wissenschaftlichen Arbeiten hier noch viel zu stark durchzieht und eine objektivere, vernünftige Sicht verhindert. Es mag - ähnlich wie Williams es bei der absoluten Konzeption diagnostiziert -²⁰² auch hier an dem Mangel einer Sprache liegen, die objektiven Verhältnisse angemessen zu beschreiben. Dass Worte wie „Bewusstsein“ und „Gehirn“ zwar sehr gut für die allermeisten das Geistige betreffenden alltäglichen und konkretwissenschaftlichen Aussagen funktionieren, aber eben nicht bei der Klärung des Psychophysischen Problems helfen, kann dort als Indiz gelten, dass uns auch für diese philosophische Schwierigkeit bislang eine angemessener begrifflicher Apparat fehlt, was uns beim Ringen mit dieser Herausforderung schließlich immer wieder auffällt.

Wie auch immer diese zukünftige holistische Theorie aussehen mag, es deutet sich schon in der Schwierigkeit ihrer Formulierung und vielleicht sogar Denkbarkeit an, dass aus ihr vermutlich ein anderes Weltbild resultieren könnte als das unsere. Die Folgen für ein ebenso fortschrittliches Konstrukt der Absoluten Konzeption sind gänzlich unabsehbar: Sie könnte uns Teile der Welt einfach besser verstehen bis das Gesamtvorhaben komplett über den Haufen werfen lassen. Allerdings lässt es sich vermutlich nicht unbegründet auf ersteres hoffen. Schließlich würden materielle und mentale Gegenstände nicht irgendwie verschwinden; sie wären immer noch da, nur würden wir sie über den bloßen substanziellen Status hinaus begreifen lernen.

²⁰² s. Einleitung, Abschnitt IV.

Kapitel 3: Objektivität und Subjektivität

One world is enough for all of us.

Sting

I

Perspektiven und Repräsentationen.

Bevor wir fortfahren, lohnt es sich einen genaueren Blick auf die Begriffe zu werfen, mit denen sich unser Thema konstituiert. Gerade in der Philosophie mag die Gefahr bestehen, dass man umso weniger versteht, je häufiger man manche Begriffe wiederholt, ohne sie einer gründlichen Analyse zu unterziehen. Gleichzeitig ist festzustellen, dass nicht selten Themen besprochen werden, zu deren begrifflichen Verständnis implizit vorausgesetzt wird, dass sie eindeutig verständlich sind. In vielen Fällen mag dies sogar gelingen. Wir wollen dennoch versuchen, in diesem Abschnitt die für es wichtigen möglichst deutlich herauszuarbeiten.

Die bereits erwähnte, exemplarische Studie von Moore kann dabei helfen. Moore verteidigt dort den absolutistischen Standpunkt und fundiert ihn mit einer Analyse der Repräsentationen, die wir von der Welt haben können. Als Repräsentation wird eine Perspektive auf einen Gegenstand in einer bestimmten Darstellungsweise verstanden. Der Typ der Repräsentation wird durch die Art der Darstellungsweise bestimmt. Man kann so eine Perspektive auf einen Gegenstand in verschiedenartiger Weise darstellen. Diese selbst sagt aber noch nicht zu viel darüber aus, ob eine Repräsentation wahr oder falsch ist. Moore setzt dabei einen Common Sense-Wahrheitsbegriff an: Eine Repräsentation ist dann wahr, wenn sie den Gegenstand angemessen wiedergibt; er nennt dies ihren Inhalt, der sich aus dem Typus wie der Perspektive ergibt.²⁰³

Wir haben bereits angesprochen, dass Wahrheit bei Moore durchaus perspektivisch verstanden werden kann. Objektive ist für ihn nur eine Unterform von Wahrheit überhaupt; perspektivische Aussagen oder Repräsentationen können wahr sein, wenn sie das Verhältnis der Perspektive zum Gegenstand richtig bestimmen, objektive würden den Gegenstand ja in seiner Gänze erfassen.²⁰⁴ So

203 vgl. Moore: *Points of View*, S. 9ff.

204 vgl. *ibid.*, S. 3; s. Einleitung, Abschnitt IV.

gesehen ist die Überlegung, Objektivität als eine Form von Wahrheit anzusehen, sicherlich verständlich; betrachtet man den Sachverhalt etwas genauer, ist die Definition vielleicht etwas unglücklich gewählt. Denn objektive Erkenntnisse wären hiernach per definitionem wahr, es gäbe keine falschen. Möglicherweise würde Moore hier zwischen objektiven Aussagen und objektiven Repräsentationen trennen. [Man könnte also beispielsweise vielleicht ein falsches physikalisches Gesetz aufstellen, aber keine falsche objektive Repräsentation erzeugen.] Aber das bringt insofern nicht viel, als dass Aussagen ja ein Typ von Repräsentationen sind. Die starke Verquickung von Objektivität und Absolutheit macht den Punkt hier etwas undeutlich. Denn man würde gemeinhin der Objektivität ja einen graduellen Charakter zugestehen: Manche Aussagen sind objektiver als andere, ohne dabei bereits absolut zu sein.

Das steckt freilich implizit in dem Gedanken der indirekten Integration - auf den wir in Kürze kommen werden -, mit dem Moore zu erklären versucht, wie wir andere Perspektiven in unsere Repräsentation einschließen können, die wir nicht unmittelbar haben. Wir sind gewissermaßen in der Lage, andere Perspektiven und Repräsentationen zu imaginieren und so zu einem umfassenderen Bild von einem Gegenstand zusammenzufassen; und das ist nichts anderes als das Objektivierungsverfahren, wie wir es von Jardine dargestellt bekommen.²⁰⁵ Es ist so vielleicht sinnvoller, von der Objektivität als einem Modus einer Repräsentation zu sprechen, der - egal ob sie wahr oder falsch ist - ihren Stellenwert fort von einer einzelnen, direkten Repräsentation hin zu einer objektiveren, in letzter Instanz absoluten einordnet. Diese absolute nun hat keine eigene Perspektive, sie muss als der Standpunkt verstanden werden, aus dem alle perspektivischen generiert werden, der selbst aber die Welt als das darstellt, wie sie eben überhaupt ist - sie kann folglich auch nicht falsch sein, sonst wäre sie glatt nicht die absolute.²⁰⁶ Das ist kein neuer Gedanke, wir besprachen bereits zuvor die Schwierigkeit des Verhältnisses der absoluten Konzeption zu den perspektivischen, welche notwendigerweise weniger objektiv sind und darin erst zu Perspektiven werden.²⁰⁷

Doch zurück zu Moores Theorie der Repräsentationen. Ein wichtiger Punkt, wenn der Inhalt, also die Verschachtelung von Typ und Perspektive einer Repräsentation, ihren Wahrheitswert ausmachen, ist, dass es also nicht der Typ sein kann, der dies allein leistet. Aus der Art der Darstellung ergibt sich noch nicht ihre Wahr- oder Falschheit. Das ist deswegen von Bedeutung, weil wir zuvor bereits einmal darüber gesprochen haben, dass eine Perspektive Eindeutigkeit

²⁰⁵ vgl. *ibid.*, S. 15f.

²⁰⁶ vgl. *ibid.*, S. 7.

²⁰⁷ s. Einleitung, Abschnitt IV.

verlangt, es also nicht zwei identische Perspektiven geben kann, die von einem anderen Standpunkt aus einen Gegenstand unterschiedlich beschreiben.²⁰⁸ Wir können dies mit Moore jetzt noch deutlicher fassen: Eine Repräsentation - in ihrer Gänze als Typ und Perspektive - muss eindeutig ihren Gegenstand beschreiben. Konkurrierende Repräsentationen, die vom selben Standpunkt aus verschiedene Inhalte vorschlagen, können nicht beide wahr sein. Aber vom selben Standpunkt aus kann eine Repräsentation anderen Typs wahr sein. Der Widerspruch trägt eben erst dann, wenn die konkurrierenden Repräsentationen vom selben Typ sind.

Des weiteren lässt sich feststellen, dass verschiedene Typen verschieden angemessen sein mögen für verschiedene Gegenstände im Verhältnis zu bestimmten Untersuchenden. [Der Informationsgehalt beispielsweise einer Fotografie oder einer verbalen Beschreibung einer optischen Darstellung mag verschieden ausfallen, aber auch unterschiedliche Facetten der Repräsentation ermöglichen oder eben unterbinden.] So wie - per definitionem - eine Repräsentation niemals einen Gegenstand vollständig beschreiben kann - dafür müsste sie die absolute sein, und diese besitzt ja keine Perspektive -, schränkt auch der Typ der Repräsentation ihren Umfang ein. Eine vollständige Beschreibung müsste gewissermaßen sämtliche (relevanten) Typen in eine komplexe Repräsentation integrieren.

Mit „komplexer Repräsentation“ ist an dieser Stelle das Resultat einer - der bereits erwähnten - indirekten Integration gemeint, einer Repräsentation also, die nicht nur einen Standpunkt beinhaltet. Das klingt zunächst widersprüchlich zu dem zuvor gesagten, lässt sich aber mit Sinn anfüllen. Natürlich gibt es erst einmal auch so etwas wie direkte Integration. Man kann andere Repräsentationen bekommen, indem man die - physische oder gedankliche - Position verändert. [Ob das Gras auf der anderen Seite der Mauer grüner ist, kann man herausfinden, indem man über die Mauer klettert.] An dieser Stelle hat es Sinn den subjektiven Standpunkt einzuführen, als jene - physische wie gedankliche - Position, in der sich ein Untersuchender befindet, von der aus eine einfache Repräsentation sich aufdrängt. Der subjektive Standpunkt ist die unmittelbare Perspektive auf die materielle Welt wie die der eigenen Gedanken, von ihm aus erfährt ein Untersuchender erstere und besetzt Teile der zweiten. Die konkreten Repräsentationen, deren er sich gewahr ist, können durch physische oder gedankliche Anstrengung verändert werden. Und für jeden Untersuchenden, der so etwas wie ein minimales Selbstbewusstsein nebst eines minimalen Erinnerungsvermögens besitzt, ist dies der Übergang zu dem, was man als individuellen Standpunkt bezeichnen könnte. Denn dieser beinhaltet nicht nur den subjektiven, sondern auch allerlei indirekt

²⁰⁸ s. Einleitung, Abschnitt III.

integrierte, die er sich zum Informationsgewinn angeeignet hat. Man kann mit Repräsentationen von Dingen vertraut sein, die man selbst nie vom subjektiven Standpunkt aus erfasst hat.

Genau genommen sind das wenigstens beim Menschen wohl eine ganze Menge.

Diese komplexe Repräsentation eines Gegenstandes kann so mehrere Perspektiven - auch unterschiedlicher Typen - beinhalten, die durch direkte und indirekte Integration zusammengefügt wurden; Moore definiert daher auch den Umfang einer Repräsentation, der die Menge ihrer Inhalte ausmacht.²⁰⁹ Dass nicht alle vom subjektiven Standpunkt her erschlossen sein müssen, verweist wieder auf eine Differenz zwischen subjektiven oder individuellen Standpunkten und Perspektiven schlechthin. Denn diese existieren auch in modaler Form, während jene stets nach Wirklichkeit verlangen. Man kann das auch so formulieren: Von all den möglichen Perspektiven auf einen Gegenstand, finden sich nur einige in wirklichen Standpunkten wieder, durch die sie belebt werden. Eine Betrachtung von Gegenständen auf der reinen Ebene der Möglichkeit - wie sie vom individuellen Standpunkt aus durch alleinige Betrachtung im Geist durchaus möglich ist - verliert gewissermaßen den Anschluss an die Forschung an der Welt überhaupt.

Man kann dies vielleicht noch mit einer anderen Terminologie verdeutlichen: Repräsentationen als perspektivische Betrachtungsweisen der Welt sind stets von doppeltem Charakter: Sie sind Repräsentationen von (einem Gegenstand) und Repräsentationen für (einen Untersuchenden). Eine konkrete Repräsentation von einem Gegenstand, die für einen Untersuchenden die von jenem ist, muss beileibe keine vollständige Repräsentation von ebendiesem sein. Die Repräsentation von einem Gegenstand ist stets gebunden an besagten subjektiven Standpunkt, der sie überhaupt erst zulässt. Vom individuellen Standpunkt aus gesehen ist wiederum eine komplexe Repräsentation für einen Untersuchenden überhaupt erst möglich - wir sind alle gleichermaßen subjektiv, aber auf verschiedene Weise individuell; sie mag verschiedene Repräsentationen von Gegenständen beinhalten und darin - nicht notwendiger- aber überhaupt erst möglicherweise - objektivere Erkenntnisse generieren als sie vom subjektiven Standpunkt möglich sind.

Als jene komplexe individuelle Repräsentation für einen Untersuchenden, die den größten Umfang hat, muss man dann die Summe der Erkenntnisse der Welt begreifen, über die er tatsächlich verfügt; nennen wir sie die individuelle Konzeption der Wirklichkeit oder - angelehnt an früher

²⁰⁹ vgl. Moore: *Points of View*, S. 21.

verwendeter Terminologie - das individuelle Reich der Erkenntnis. Diese umfasste dann sämtliche subjektive wie objektive Wahrheiten und Irrtümer, mit denen er vertraut ist. Manche von ihnen weiß er zueinander in Beziehung zu setzen und so als eine umfassende komplexe Repräsentation mehrerer Gegenstände begreifen, die seines Dafürhaltens nach zusammengehören; manche wird er nicht zusammenführen können und völlig isoliert voneinander vorrätig haben. Was Moore - und mit ihm wohl die meisten Aufklärungsbefürworter - behaupten würde wäre, dass im Zuge eines Objektivierungsprozesses der Untersuchende nicht nur neue Erkenntnisse erlangen kann, sondern diese - wenn er nur gründlich genug arbeitet - auch zu einer immer objektiveren, immer umfangreicheren komplexen Repräsentation zusammenfügen kann, dass er ein zunehmend adäquateres Bild von der Welt erhält. Am Ende dieses Vorgehens stünde dann freilich die Absolute Konzeption, die alle Gegenstände der Welt so begreift, wie sie eben sind.

Wie können wir uns diesen Objektivierungsprozess also vorstellen? Moores Argument ist eine Form des bei Williams aufgetauchten Gedankens, dass man mit objektivierenden Methoden die systematische Verzerrung der Perspektive eines Untersuchenden ausgleichen kann, um allgemeinere Erkenntnisse zu erzielen. Der Gedanke war freilich auch bei Williams nicht neu, er lässt sich spätestens in der modernen Aufklärung, frühestens in den Wurzeln der antiken Wissenschaft in der einen oder anderen Form vorfinden. Vielleicht hat er sogar eine anthropologische Komponente, in dem Sinne, dass selbstbewusste Wesen schon durch direkte Integration von Perspektiven ihren subjektiven Standpunkt objektivieren können. Nagel weist zurecht darauf hin, dass die Fähigkeit zu objektivem Erkennen ein „Verfahren des Verstandes“ sei.²¹⁰ Indirekte Integration von Erkenntnissen ist tatsächlich etwas, was nur Wesen mit Selbstbewusstsein möglich ist, die ihren subjektiven Standpunkt überschreiten können. Erst mit Reflexionsfähigkeit ist jemand in der Lage seine augenblicklichen Repräsentation der Welt zu transzendieren.

Moores zentrales Argument dazu funktioniert wie folgt: Zwei beliebige (perspektivisch) wahre Repräsentationen eines Gegenstandes können sich in dem Sinne widersprechen, wie ihre Perspektiven Unterschiede hervorbrächten. Diese Unterschiede ließen sich nun von einer dritten, ebenfalls (perspektivisch) wahren, aber objektiveren erklären, wenn sie in der Lage ist, die Differenz zwischen den ersten beiden in deren Perspektivität zu rechtfertigen und eben zu einer objektiveren Betrachtungsweise auflösen zu können. Am Ende eines solchen Prozesses stünde dann freilich die absolute Repräsentation, die keinerlei perspektivischen Charakter mehr hätte, aber den der weniger objektiven - in dem Fall also aller anderen - erklären könnte.²¹¹

²¹⁰ vgl. Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 12; vgl. auch Nagel: *Das letzte Wort*, S. 35.

²¹¹ vgl. Moore: *Points of View*, S. 68ff.

Verständlicherweise wird die absolute Repräsentation für einen Untersuchenden nur durch indirekte Integration erkennbar sein; wie alle objektiveren - oder auch fremden subjektiven -, die seinen subjektiven Standpunkt überschreiten. Objekte Erkenntnisse lassen sich sinnvollerweise eben nicht durch direkte Integration erlangen, sie sind stets auf einen intellektuellen Akt zurückzuführen, der sie zwar zum Teil des geistigen subjektiven Standpunktes machen kann, aber ihre Entstehung im Akt des Erkennens lässt sich nicht durch einen bloßen Perspektivwechsel direkter und subjektiver Art vollziehen.

Das bringt auch etwas Licht in eine Überlegung, die hin und wieder auftaucht und Quell für manch relativistisches Gedankengut ist; nämlich die, dass objektive Erkenntnisse stets von einem Subjekt resubjektiviert werden müssten und damit schlichtweg subjektiv gemacht würden. Dass objektive Erkenntnisse ohne ein sie erfassendes Subjekt zwar ebenso wahr wären, aber eben keine Erkenntnisse im engeren Sinne (des Erkenntnisswerdens), stimmt sicherlich. Aber dass sie darin ihren objektiven Charakter verlieren, ist eine Übersimplifizierung, die nicht weit trägt. Denn der Akt des Reflektierens über eine solche ist selbst zwar subjektiv, in dem Sinne, dass er den subjektiven Standpunkt hin zu der objektiven Erkenntnis verändert - was im Übrigen in derselben Weise ja auch bei subjektiven Erkenntnissen geschieht -, aber das entzieht der Erkenntnis selbst ja nicht ihrem Objektivitätsstatus. Die Absurdität dieses Gedankens zeigt sich, wenn man das Ganze umdreht: Wäre dem subjektiven Denken nur subjektive Erkenntnisse möglich, wären objektive völlig ausgeschlossen. Die - nach obigem Objektivierungsschema - als objektiver erkannte Repräsentation dürfte gewissermaßen gar nicht erreicht werden, sie müsste neben den perspektivischen stehen und man müsste jedweden Zusammenhang leugnen. Die Erklärbarkeit der beiden perspektivischeren Repräsentationen durch die objektivere wäre also etwas, was man schlicht ignorieren müsste.

Umgekehrt entzieht eine objektive Beschreibung subjektiver Erkenntnisse ihren Inhalt nicht objektiv; was wiederum als Grundlage für manche szientistische Reduktionismen gelten darf. Hier mag man allerdings eine Asymmetrie entdecken, auf die Nagel hinweist, und die uns noch beschäftigen wird.²¹² Denn subjektive Repräsentationen haben stets einen zusätzlichen Aspekt, der sich direkter Zugänglichkeit verschließt, auch wenn man zugestehen möchte, dass objektive Beschreibungen ihrer möglich und wahr sein können. Die phänomenale Ebene jedes subjektiven Standpunktes hat einen Privatheitscharakter, der stets nur einem Bewusstsein zugänglich ist. Aber es ist eben schwer vorstellbar, dass eine resubjektivierte objektive Erkenntnis einen Aspekt hat, der beim Verstehen durch einen Untersuchenden verlorenggeht; eben weil Verstehen *immer* das eines

212 vgl. Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 47f.; s. Abschnitt III.

subjektiven Wesens bedeutet.

Wir werden in Kürze auf diese besondere Qualität des Subjektiven zurückkommen, die als sich vor dem Bewusstsein Konstituierendes nicht derselben scheinbaren Gleichförmigkeit der objektiven Welt unterliegt. Zuvor aber müssen wir uns mit den Bedingungen des Objektiven selbst beschäftigen, den gemeinhin sträflich vernachlässigten Grundlagen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt.

II

Objektiv erkennbare Welten. Unsere Welt.

Dass die Welt objektiv erkennbar sei, ist gleichermaßen ein Problem philosophischer Reflexion wie die Voraussetzung wissenschaftlicher Arbeit. Die Möglichkeit über perspektivische Erkenntnis durch ein Verfahren der Objektivierung hin zu weniger perspektivischer aufzusteigen, treibt jede Form wissenschaftlicher Forschung voran. Der Gedanke einer Absoluten Konzeption der Wirklichkeit steht und fällt dabei mit der Legitimation eines solchen Verfahrens. Dabei hat dessen Gültigkeit (mindestens) zwei Voraussetzungen: Die Welt, in der es angewendet wird, muss objektiv beschreibbar sein, und der Anwender des Verfahrens muss die Fähigkeit zu objektivem Erkennen haben. Die zweite ist offensichtlich von ersterer abhängig. Es nützte einem Untersuchenden nicht viel, wenn er zu objektiver Erkenntnis fähig, in einer Welt forschte, die objektiv nicht beschreibbar wäre; und vermutlich hätte er diese Fähigkeit daher auch gar nicht erst ausgeprägt oder nutzte sie bestenfalls zum Betreiben von Fiktionen über Wissenschaftlichkeit.

Es ist allerdings keinesfalls selbstverständlich, dass die Welt vollständig oder auch nur teilweise objektiv beschreibbar ist. Das setzt eine gewisse metaphysische Grundordnung voraus, die allen oder gewissen Gegenständen überhaupt die Eigenschaft zugesteht, objektiv fassbar zu sein. Die Möglichkeiten, wie eine Welt auf diese Weise beschaffen sein könnte, sind übersichtlich. Sie könnte

(A) eindeutig objektiv beschreibbar sein, wenn den in ihr vorhandenen Gegenständen die Eigenschaft zukommt, objektiv erkennbar zu sein, und zwar

(A1) eindeutig vollständig, wenn alle in ihr vorhandenen Gegenstände in derselben Weise objektiv erkennbar oder

KAPITEL 3: OBJEKTIVITÄT UND SUBJEKTIVITÄT

(A2) eindeutig unvollständig, wenn manche Gegenstände in derselben Weise objektiv erkennbar wären.

Sie könnte ferner

(B) mehrdeutig objektiv beschreibbar sein, wenn den in ihr vorhandenen Gegenständen die Eigenschaft zukommt, objektiv erkennbar zu sein, und zwar

(B1) mehrdeutig vollständig, wenn jedem Gegenstand, der in ihr vorkommt, irgendeine Weise objektiver Erkennbarkeit zufällt, oder

(B2) mehrdeutig unvollständig, wenn entweder

(B2a) alle Gegenstände, die in ihr vorkommen, in widersprüchlichen Weisen objektiv erkennbar sind, oder

(B2b) mancher Gegenstand, der in ihr vorkommt, in widersprüchlichen Weisen objektiv erkennbar ist, oder

(B2c) mancher Gegenstand, der in ihr vorkommt, gar nicht objektiv erkennbar ist.

Selbstredend kann eine Welt auch

(C) ganz und gar nicht objektiv erkennbar sein, nämlich wenn nicht ein Gegenstand, der in ihr vorkommt, über die besagte Eigenschaft verfügt.

Um diese Überlegungen etwas verständlicher zu machen, sollten wir (mindestens) zwei Dinge klären: nämlich zum einen, was damit gemeint ist, dass ein Gegenstand objektiv erkennbar ist, zum anderen, was daran überhaupt interessant sein sollte.

Es ist nicht ganz klar, ob man ersteres ohne einen Zirkelschluss sinnvoll erklären kann. Denn man könnte ja schlicht sagen, ein Gegenstand sei objektiv erkennbar, wenn er durch ein Verfahren der Objektivierung erschlossen werden kann. Es spricht nichts gegen den Gedanken, dass man während eines Objektivierungsprozesses einen Gegenstand gewissermaßen vom Radar verliert, weil er aus überwiegend oder ausschließlich perspektivischen Elementen besteht. Um der Betrachtung etwas Gewicht zu verleihen, kann man dem noch (mindestens) zwei Bedingungen hinzufügen. Zum einen muss ein Gegenstand, der objektiv erkennbar sein soll, perspektivstabil sein, das heißt verschiedene Repräsentationen von ihm müssen verschiedene Perspektiven auf ihn darstellen; im Umkehrschluss: Eine Repräsentation der Welt, die ihn nicht beinhaltet, darf keine Perspektive auf ihn sein. Führt ein Perspektivwechsel zu einem Verschwinden des Gegenstandes, kann er nur dann objektiv erkennbar sein, wenn eine objektivere Betrachtungsweise dazu führt, dass man das erklären kann. Nebenbei bedeutet dies, dass er vom absoluten Standpunkt aus notwendigerweise auffindbar sein muss. Zum anderen - gewiss damit zusammenhängend - muss der Gegenstand bei einem

Verfahren der Objektivierung mit zunehmendem Grade an Objektivität umfassender und vollständiger erkannt werden. Subjektive Gegenstände, die diese zweite Bedingung nicht erfüllen, können zwar durchaus graduell objektive Spuren aufweisen, sind aber durch eine objektive Weltbeschreibung nicht hinreichend erschlossen, um diese Welt als vollständig beschreibbar einstufen zu können.

Zweites wird klar, wenn man betrachtet, welche Konsequenzen sich aus den jeweiligen Annahmen ergeben. In einer Welt nach (A1) würde eine angemessene wissenschaftliche Beschreibung unweigerlich zur Absoluten Konzeption in der bequemen wie mageren Form führen, dass sie lediglich die Objektive Konzeption wäre. Wäre unsere Welt eine solche, dann würde sogar eine bescheidene Physik wie die unsere - freilich fertig ausgearbeitet - genügen, eine vollständige Theorie der Welt zu erlangen. Eine Welt nach (A2) würde teilweise ebenso leicht zugänglich sein, man müsste nur klären, was aus jenen Gegenständen wird, die sich nicht gänzlich objektiv beschreiben lassen. Die Absolute Konzeption müsste dann auch etwas zu ihnen sagen können, insofern sie überhaupt von irgendeinem logischen Ort aus zugänglich wären. Selbst wenn sie subjektive Phänomene erklären könnte, bliebe immer noch wenigstens die denkbare Möglichkeit, dass es etwas in der Welt gibt, was weder subjektiv noch objektiv erkennbar ist.²¹³ Eine Welt nach (B1) würde von einer absoluten Konzeption nach Williams' Anspruch hinreichend gedeckt. Wenn wir so objektive Gegenstände naturwissenschaftlich fassen und subjektive Zustände ebenso erklären können, wäre eine objektive Theorie über die objektiven und subjektiven Dinge eine umfassende Erkenntnis unserer Welt. Problematisch wird es, wenn die Welt nach einer der Weisen von (B2) oder gar (C) strukturiert wäre. Wenn verschiedene Weisen des Objektivierungsprozesses - (B2a) und (B2b) - zu schlussendlich nicht zusammenführbaren Absoluten Repräsentationen führen würden, wäre *die* Absolute Konzeption der Wirklichkeit ein trauriger Mythos.²¹⁴ Gelte wiederum (B2c), würde sie niemals ein vollständiges Bild der Welt liefern können, sondern stets in der Verzerrung eines oder mehrerer, aber niemals umfassender Objektivierungsverfahren verhaftet bleiben. Sie wäre so zwar objektiv, aber nicht absolut, wenigstens nicht, wenn wir es ernst meinen mit der Sache und die Welt, so wie sie eben ist, in der Absoluten Konzeption dargestellt sehen wollen. Eine Welt nach (C) wäre nun - Objektivierungsverständnis hin oder her - für einen Untersuchenden eine ziemlich wirre. Sie wäre entweder hoffnungslos subjektivistisch, insofern dass er in seiner

213 Wir machten uns dazu bereits Gedanken beim Ausschließen gewisser Arten von Gegenständen in Kapitel 1, Abschnitt II. Selbst wenn man dies generell ablehnen würde, könnte man allerdings das hier angedeutete Bedenken mit der These kontern, jeder Gegenstand der Welt sei entweder objektiv oder subjektiv; es gäbe also nichts, was keinem der beiden Modi zukäme.

214 s. Kapitel 6, Abschnitt III.

subjektiven Position gefangen wäre, oder gar völlig chaotisch, insofern sich nicht mal in seiner unmittelbaren Perspektive irgendeine Form von übergreifender Ordnung auszumachen wäre.

Eingangs²¹⁵ besprachen wir bereits die Schwierigkeit, den Umfang unseres Erkenntnisvermögens von der Einschätzung der Beschaffenheit der Welt zu trennen. Dem kann an dieser Stelle ergänzend die Schwierigkeit hinzugefügt werden, die Beschaffenheit der Welt von der Beschaffenheit ihrer einzelnen Gegenstände zu differenzieren, über die wir konkrete Theorien haben. Eine metaphysische Theorie über die Welt selbst wird sich stets zwischen diesen beiden Erwartungen aufspannen: Was können wir über das Verhältnis unseres Erkenntnisvermögens zur Welt sagen und was sagen die Gegenstände, die uns bekannt sind, über sie aus?

Die eben beschriebenen Möglichkeiten können in ihrer Abstraktheit als Schablonen für manche philosophischen Dispute gesehen werden, gewiss auch für die Einschätzung der Möglichkeit der Absoluten Konzeption. Wir sollten allerdings von unserem Schema nicht erwarten, jedwede philosophische Richtung eindeutig einordnen zu können; nicht, weil es falsch oder unvollständig ist, sondern weil beileibe nicht alle philosophischen Betrachtungen mit der Fragestellung beginnen, wie die Welt wohl beschaffen sei. Betrachten wir die unsrige, so scheinen wir guten Gewissens Variante (C) ausschließen zu können. Der Fortschritt, auf den Williams verweist,²¹⁶ den (wenigstens) unsere Naturwissenschaften vorzuweisen haben, ist ein glaubwürdiges Indiz dafür, dass die Welt nicht völlig chaotisch sein kann. Allerdings sind wir hier tatsächlich nur im Bereich der materiellen Welt halbwegs auf der sicheren Seite, so dass wir auf der Suche nach einer umfassenden Theorie über die Welt bereits (B2c) nicht ausschließen können. Es ist durchaus denkbar, dass gewisse Gegenstände - beispielsweise geistige - unserer Welt sich vor objektiver Beschreibung sperren, auch wenn andere - eben materielle - hervorragend und vielleicht vollständig sich dazu hergeben. Und selbst wenn wir sagen, dass manche geistigen Phänomene objektiv beschreibbar sind, bedeutet das nicht, dass auch alle es sind - (A2) - oder selbst wenn, dass sie dies zur Genüge wären - (B2a) oder (B2b).

Es wäre unvollständig und grob fahrlässig hier nicht darauf hinzuweisen, dass (C) natürlich immer noch ein echter Kandidat für die Beschaffenheit unserer Welt ist. Selbst in aller Überzeugung von unseren naturwissenschaftlichen Theorien gibt es skeptizistische Szenarien, in denen die Ordnung der Welt ein Trugschluss ist. Naheliegenderweise könnten unsere Theorien gar nicht funktionieren,

²¹⁵ s. Kapitel 1, Abschnitt II.

²¹⁶ vgl. Williams: *Descartes*, S. 208.

sondern nur so erscheinen; oder als verständlichere Version: Sie könnten ab morgen nicht mehr so funktionieren.

Es steht und fällt in unserer Welt mit unserem Stand der Forschung über sie mit den subjektiven Phänomenen. Was ist davon zu halten, dass es in der objektiven Welt subjektive Phänomene gibt? Man könnte es sich leicht machen und sagen, dass diese eben subjektiv, also perspektivisch und so nicht wissenschaftlich erschließbar sind - später: ob empathisches Verstehen für Erkenntnis subjektiver Gegenstände eine notwendige Rolle spielt -²¹⁷, aber vor dem Hintergrund, wie unsere Welt beschaffen sein *könnte* und wie unsicher wir uns über sie sein können, wäre dies wohl Feigheit vor dem Feind. Damit soll nicht gesagt sein, dass auch das gründlichste Studium einer objektiven Theorie des Geistes zu dem Ergebnis führen könnte, dass dort wissenschaftlich einfach kein Land zu gewinnen ist, aber das selbst bedürfte eben kräftiger Argumente und eines besseren Forschungsstandes als des unsrigen. Es lohnt so, an dieser Stelle den Fragen nachzugehen, was wir denn bereits zu bieten haben zu diesem Thema und wie sinnvoll verneinende Theorien zur objektiven - und später: vollständigen - Beschreibung der Welt mit all ihren Gegenständen sind.

III

Objektives Bewusstsein. Arten objektiver Erkenntnis.

Williams sah es als Aufgabe der absoluten Konzeption, subjektive Phänomene erklären zu können. Dies in einer wissenschaftlichen Weise zu vollziehen ist eine nicht allzu simple Angelegenheit. Nagel ist es, der zu diesem Thema einige zukunftsweisende Ideen formuliert hat, wenngleich diese - ähnlich wie Williams' Grundgedanken - eher als richtungsgebend denn abgeschlossen verstanden werden müssen. Kern seiner Überlegungen ist eine Ablösung des Objektivitätsbegriffs nicht nur von der Wahrheit - wie wir bereits besprochen haben -²¹⁸ sondern auch von der Materie. Er folgt da wohl derselben Intuition, dass die traute Einigkeit von Wahrheit und Objektivität in den Naturwissenschaften nur *eine* Hochzeit ist, auf der diese beiden tanzen. Vielmehr versucht Nagel den Objektivitätsbegriff auch auf das Mentale anzuwenden

„Objektivität“, so schreibt er, „ist nicht das Kriterium für Realität. Sie ist immer nur eine

²¹⁷ s. Abschnitt IV.

²¹⁸ s. Abschnitt I.

Möglichkeit, die Realität zu verstehen.“²¹⁹ Was er an dieser Stelle meint, ist, dass physikalische Objektivität nicht die einzige Möglichkeit des Realitätsverständnisses ist. Denn Nagel betont, man müsse „das Psychische wie die Materie als allgemeine Qualitäten des Weltgeschehens denken“²²⁰. Es ist eben genau wieder der Gedanke, dass die subjektiven Erkenntnisse ebenso Dinge zum Gegenstand haben, die in der Welt sind, wie materielle - im Deckmantel des Panpsychismus sind wir dieser Überlegung bereits begegnet.²²¹ Daraus folgt eben, dass eine objektive oder - wie er es nennt: „generische Konzeption des Bewußtseins“ verschiedene Bewusstseinsformen als Spezialfälle versteht, die Existenz des Bewusstseins selbst aber eben nicht weniger objektiv ist als die der Materie.

Dieser Gedanke ist tatsächlich kein allzu alltäglicher. Gemeinhin identifiziert man nicht nur Objektivität mit Naturwissenschaft, sondern auch mit dem Bewusstsein etwas höchst Privates, welches sich eben gerade gegen naturwissenschaftliche Objektivierungsmethoden oder äußerliche Betrachtungsweisen überhaupt sperrt. Dabei kommt Nagel zu dieser Ansicht von zwei einfachen Überlegungen her: Zum einen der Tatsache, dass ein selbstbewusstes Individuum nicht nur in der Lage sei, geistig andere Standpunkte auf die Welt einzunehmen als seinen subjektiven, sondern auch sich selbst zum Gegenstand seiner Untersuchung zu machen.²²² Diese Fähigkeit sieht er als ersten Schritt einer Objektivierung, wenn man vermutlich an dieser Stelle noch nicht von wissenschaftlicher Untersuchung sprechen kann. Zum anderen, dass jedes selbstbewusste Individuum sich seines eigenen Bewusstseins bewusst sei, also ein sehr deutliches Verständnis davon hat „wie es ist“ es selbst zu sein.²²³ [Nagels bekannte Beispiele sind zum einen die Frage, wie es ist, eine Fledermaus zu sein, die wir in der Hinsicht nicht klären können, als wie es sich anfühlt, zu fliegen, die Welt durch Ultraschall wahrzunehmen, etc.; zum anderen, dass wir niemals wissen können, wie Kakerlaken Rührei schmeckt.] Dieser Punkt berührt ein wenig die Idee des Privaten, welches jedem Subjekt als Individuum zukommt, insofern für Nagel die Einzigartigkeit jedes Bewusstseins eben eine ist, die mit anderen, ähnlichen Untersuchenden geteilt wird, ohne direkten Zugriff darauf zu haben. Er bringt aber auch den indirekten Zugriff in einem systematischen Sinne ins Spiel, als dass er eine Idee der Artennähe von Bewusstseinsformen zu etablieren versucht: „Es gibt einen Sinn, in dem phänomenologische Tatsachen völlig objektiv sind: eine Person kann von einer anderen Person wissen oder sagen, welche Qualität das Erlebnis des anderen hat. Dennoch

219 Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 49.

220 *ibid.*, S. 36.

221 s. Kapitel 2, Abschnitt II.

222 vgl. Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 39f.

223 vgl. Nagel: *Über das Leben, die Seele und den Tod*, S. 186f.

sind sie in dem Sinne subjektiv, daß diese objektive Zuschreibung von Erlebnissen nur für jemanden möglich ist, der dem Objekt der Zuschreibung ähnlich genug ist, um dessen Perspektive einnehmen zu können“²²⁴.

Nagel geht es nicht um eine meditative Versenkung in sich selbst, um den Allgemeinheitscharakter des Mentalen zu ergründen. Wohin auch immer eine solche Reise führen mag, sie wird - naheliegenderweise - wenig darüber aussagen können, wie das Bewusstsein allgemein zu begreifen ist, jenseits seiner empirischen Exemplifikation.²²⁵ Eine rein empirische Herangehensweise an die Materie würde über deren Wesen und allgemeine Prinzipien schließlich auch nicht viel auszusagen haben.

Die Richtung, die Nagel einschlägt, weist eher auf eine eigene Begrifflichkeit des objektiven Psychischen, wie wir eine des objektiven Physischen in der Physik, Chemie, etc. entwickelt haben. Er bezeichnet dies als eine „objektive Phänomenologie“, der die Aufgabe zukäme, „den subjektiven Charakter von Erlebnissen wenigstens teilweise in einer Form zu beschreiben, die für Wesen verständlich ist, die solche Erlebnisse nicht haben können“²²⁶. Das ist ein hehres Ziel, das aber bereits über die naheliegendere Forderung hinausgeht, unsere eigenen Erlebnisse in der Form einer solchen objektiven Phänomenologie zu beschreiben. Die Hoffnung, die Nagel zu der Forderung nach einer solchen Erkenntnis des Mentalen antreibt, liegt in der Unterscheidung von Tatsachen und begrifflichen Schemata.²²⁷ Dass uns gewisse Tatsachen nicht empirisch zugänglich sind - eben beispielsweise andere Arten von Bewusstsein oder Aspekte ebendieser -, soll eben kein Hindernis dafür darstellen, dass wir es nicht verstandesmäßig begreifen können. Das ist ein ganz zentraler Punkt, wenn wir auch die perspektivischen Phänomene der Welt verstehen wollen. Ein verstandesmäßiges Verstehen der objektiven materiellen Welt ist uns mittlerweile recht vertraut, hinsichtlich des Mentalen noch eher unverständlich.

Die Erarbeitung einer Begrifflichkeit, die dies leisten könnte, zunächst also allgemein über menschliche psychologische Zustände zu sprechen, später vielleicht auch die anders gearteter Wesen einzuschließen, am Ende möglicherweise sogar eine Begrifflichkeit für das Mentale schlechthin zu erlangen, das wäre die Aufgabe einer objektiven Phänomenologie.

Es sollte betont werden, dass Nagels Überlegungen keinesfalls abwegig sind. Die Einheit der materiellen Welt, die jeder, der die prinzipielle Erkennbarkeit zugestehen würde, im Bereich des

224 *ibid.*, S. 190. Der Frage nach der Reichweite von „ähnlich genug“ und der Exklusivität des „wissen, wie es ist, jmd. zu sein“ gehen wir im kommenden Abschnitt nach.

225 vgl. hierzu auch: McGinn: *The Problems of Consciousness*, S. 99ff.

226 Nagel: *Über das Leben, die Seele und den Tod*, S. 195.

227 vgl. *ibid.*, S. 189.

Geistigen ausgesetzt zu sehen, ist vermutlich eine verschrobene perspektivische Betrachtung der Welt. Es hängt mit der Prämisse zusammen, die Moore als „unity of the world“²²⁸ bezeichnet, die Nagel - wie bereits erwähnt - an der Forderung fest macht, „das Psychische wie die Materie als allgemeine Qualitäten des Weltgeschehens denken“, einen Punkt, den wir bereits mehrfach angesprochen haben: Dass es eben *eine* Welt ist, die vielleicht nicht homogen und vielleicht nicht mal durchgängig geordnet ist, aber dass die Gegenstände unseres Forschens *einen* logischen Ort haben, in dessen Struktur sie in irgendeiner verbindlichen Weise eingeordnet sind. Wenn der Begriff des Vorhandenseins in der Welt irgendeinen Sinn haben soll, dann muss mit diesem Vorhandensein auch eine Form von Auffindbarsein zusammenhängen, welches - wie getrübt und ungenau und verzerrt auch immer - zu einer Form von Erkennbarkeit als Teil ebendieser führt. [Das Wissen darum, wie es ist eine Fledermaus zu sein, ist ebenso ein Wissen über die Welt, wie das Wissen, dass Fledermäuse fliegen können.] Das wird noch deutlicher, wenn man versucht, sich das Gegenteil vorzustellen: Denn wäre es nicht eine Welt mit eindeutig vorhanden und - wenigstens prinzipiell - eindeutig erkennbaren Gegenständen, so würde man ja nicht nur behaupten müssen, dass die Dinge nicht bloß verschieden *erscheinen*, sondern dass sie in der Welt verschieden vorkommen, also verschieden *sind*, in dem Sinne, dass sie *gleichzeitig* verschieden sind. Und das bedeutete, dass im Objektivierungsprozess nicht immer mehr hervortritt, wie die Dinge tatsächlich sind, sondern auch dort eine Pluralität angetroffen werden muss, wie so zuvor in perspektivischen Anschauung über sie verstanden wurden. Es ist so schwer, den Gedanken abzuweisen, dass es eine Welt gibt und das mithin bedeutet, dass in ihr die Gegenstände auch eindeutig und widerspruchsfrei beschreibbar vorkommen.

Nagels Forderung nach einer objektiven Phänomenologie klingt dennoch sicherlich etwas rätselhaft. Aber man darf die Schwierigkeit, die Welt als Ganzes zu denken, kein Stück unterschätzen, wenngleich dies ein Notwendiges ist; das ficht immerhin mit dem Psychophysischem Problem - und das ist nicht gerade ein Leichtgewicht. Wie eine solche objektive Phänomenologie letztendlich auszusehen habe, ist freilich nicht zu leicht zu beantworten. Die objektive materielle Welt hat es uns geistesgeschichtlich gesehen recht leicht gemacht; wir verfügen nach einer relativ kurzen Zeit Menschheitsgeschichte über eine eigenständige Begrifflichkeit des Physikalischen, die wenigstens in ihren Grundlagen den meisten Menschen verständlich und deren Verbindung zum Alltagsverständnis nicht zuletzt durch die auf ihr fußende Technik gegeben ist. Unsere Begrifflichkeit des Mentalen ist im Vergleich dazu noch immer maßgeblich eine pragmatische. Der

²²⁸ Moore: *Points of View*, S. 49.

Mangel an Wissenschaftlichkeit auf diesem Gebiet mag - vielleicht etwas übersimplifiziert - schlicht daran liegen, dass man auf mentale Gegenstände eben nicht in derselben Weise zeigen kann wie auf materielle. Die Art, wie wir geistige Zustände teilen - so Nagel Recht hat und wir nicht jeder in einer eigenen, solipsistischen Welt gefangen sind -, ist eben eine andere als die, wie wir dies mit der materiellen tun. Andererseits ist es schwer zu leugnen, dass die Bekanntschaft mit mentalen Zuständen eine unmittelbar gegebene ist, wir also, wenn wir über sie sprechen, eigentlich kompetenter darin sein sollten als in Fragen der Naturwissenschaft.

Die Schwierigkeit, die sich hier stellt, lässt sich recht schlüssig mit einem Ansatz Helmuth Plessners erklären, der - wenigstens das hermeneutische - Verstehen im Spannungsfeld zwischen Fremdheit und Vertrautheit ansiedelte - und damit zwischen Erleben und Nacherleben. Nach Plessner setzt Verstehen an einem Schlüsselpunkt, an einer „zündende[n] Mitte“ ein - was völlig vertraut ist, sehe man ebenso wenig wie das völlig Fremde - von der aus wir einen Gegenstand „mit anderen Augen“ sehen.²²⁹ Das Vertraute zu verstehen bedürfe stets einer Entfremdung von ihm, wie das Fremde eine Annäherung an es verlange. Hierfür ist die Phantasie des Untersuchenden, die Fähigkeit der indirekten Integration von nicht unmittelbaren Repräsentationen, von ganz entscheidender Wichtigkeit. Erst die Fähigkeit, bewusst wegzugehen von dem, was man zu sehen glaubt, und eine ungewisse Stelle einzunehmen, in der das Fremde nicht mehr fremd und noch nicht vertraut ist, ist es, die objektive Erkenntnis überhaupt denkbar macht.

Was Plessner für die hermeneutische Arbeit annimmt, mag auch die Schwierigkeit der objektiven Phänomenologie wenigstens in ihren engeren Zirkeln erklären. Die Selbstverständlichkeit der eigenen, vertrauten geistigen Zustände und die Unmöglichkeit des direkten Zugangs - selbst unter dem Postulat der Ähnlichkeit - fremder anderer Personen oder gar anderer Spezies, machen es nicht leicht sich vorzustellen, wo die zündende Mitte für objektive Betrachtung des Geistigen denn liege, wie eine solche Phänomenologie am Ende denn auszusehen habe. Es kann an dieser Stelle allerdings zumindest für den Bereich des Verstehens menschlicher geistiger Zustände eine Richtung aufgezeigt werden, die die Arbeit daran vielleicht greifbar macht, auch auf die Gefahr hin, dass es in die Sackgasse des lediglich menschlichen Geistigen läuft, aus der man dann vielleicht nie wieder herauskommt.

Doch die Suche - oder wenigstens *ein* Teil von ihr - nach einer wissenschaftlichen Terminologie des Geistigen muss mit der Empirie beginnen. Denn nur über die Einigung auf und Verfeinerung von geistigen Begrifflichkeiten besteht überhaupt die Möglichkeit, Objektivität zu

²²⁹ vgl. Plessner: *Gesammelte Schriften VIII*, S. 99.

gewinnen, die über reines Behaupten beziehungsweise Fürangemessenhalten einzelner Forscher hinausgeht.

[Ein - zugegebenermaßen recht willkürliches - Beispiel mag der „Schmidt sting pain index“²³⁰ darstellen. Die wissenschaftliche Untersuchung von Schmerz wird richtiger-, aber eben unvollständigerweise gemeinhin mit der Untersuchung neuronaler Prozesse gleichgesetzt; da diese empirisch und quantitativ bestimmbar sind. Allerdings betrachtet das nicht die phänomenologische Ebene von Schmerz, um welche es hier ja geht. Justin O. Schmidt hat sich für seine Arbeiten von allen Insekten, die er auftreiben konnte, stechen lassen und die empfundene Pein sowohl versucht in einer quantitativen Skala einzuordnen, als auch die Qualität des Schmerzes zu beschreiben. Dass diese Beschreibung recht subjektiv ist, lässt sich sicherlich nicht von der Hand weisen, aber es ist ja weder gesagt, dass Schmidt recht hat, noch dass seine Forschungen abgeschlossen sind. Eine tendenziell objektive Beschreibung von Stichschmerzen müsste natürlich Konsens verschiedener Forscher einschließen und den gegebenen Dissens erklären. Ziel wären dann klar abgrenzbare, objektive Schmerzbegriffe, die in konkreten Situationen Anwendung finden müssten.] So muss als *ein* Ansatzpunkt der objektiven Phänomenologie der Versuch der wissenschaftlichen Beschreibung geistiger Zustände zählen, sowie der Diskurs über die Richtigkeit und Genauigkeit ebendieser.

[Das Beispiel ist natürlich nur ein winziger Baustein auf dem Weg zu einer objektiven Phänomenologie und es ist auch keinesfalls garantiert, sogar eher zweifelhaft, dass eine solche Methode alle Bereiche des Geistigen objektiv beschreiben lässt. Aber es muss zugegeben werden, dass die Frage, wie es ist, jemand zu sein, auch die Frage beinhaltet, wie es ist, als jemand eine bestimmte Art von Schmerz zu empfinden, und ihre Beantwortung selbst muss kommunizierbar sein.]

Die Grenzen einer solchen Arbeit sind allerdings (mindestens) dreifach: Zum einen ist nicht klar, ob auf diese Weise die Frage wie es ist, jemand zu sein, vollständig beantwortet werden kann. Gerade einer der wichtigsten Punkte in dieser Frage, nämlich danach, wie es ist, überhaupt ein Subjekt zu sein, egal welches, würde man hier nicht Herr werden. Man denke hier an eine bekannte Stelle aus Ludwig Wittgensteins *Tractatus*: „Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht. Wenn ich ein Buch schriebe 'Die Welt, wie ich sie vorfand', so wäre darin auch über meinen Leib zu berichten und zu sagen, welche Glieder meinem Willen unterstehen und welche nicht, etc., dies ist nämlich eine Methode, das Subjekt zu isolieren, oder vielmehr zu zeigen, daß es in einem wichtigen Sinne kein Subjekt gibt: Von ihm allein nämlich könnte in diesem Buche *nicht* die Rede sein.“²³¹

230 vgl. Schmidt: „Hemolytic activities of stinging insect venoms“, S. 155ff.

231 Wittgenstein: „Tractatus logico-philosophicus“, §5.631, S. 67f.

Die Beschreibung - so objektiv wie auch immer - eines geistigen Zustandes ist nämlich stets die Beschreibung eines Erlebnisses, nicht die Beschreibung des Erlebenden.

Zum anderen wäre nicht klar, ob - selbst wenn man diesen Punkt ignoriert oder ihn einfach aus den Reigen des wissenschaftlich Erkennbaren ausschließen möchte - alle geistigen Zustände sich auf diesem Wege objektiv fassen lassen. Gerade intentionale geistige Vorgänge lassen sich vielleicht nicht in derselben Weise abhandeln wie eher passive [wie eben beispielsweise Schmerz]. Es wäre also nicht gesichert, dass selbst, wenn man das Subjekt lediglich als Summe seiner Erlebnisse versteht, alle diese Erlebnisse sich auch objektiv beschreiben lassen. Immerhin bedeutet das, dass völlig unklar ist, ob sich für eine objektive Phänomenologie ebenso axiomatische Systeme entwickeln lassen, wie wir es in den Naturwissenschaften für die Begriffe des Materiellen getan haben. Wenigstens anfangs dürfen wir hier wohl nicht erwarten, über Beschreibungen - entgegen Definitionen - herauszukommen.

Schließlich ist völlig unklar, ob mit einer solchen Herangehensweise jemals ein derart objektives Begriffssystem entwickelt werden kann, das nicht nur die menschentypischen Zustände, sondern auch die anderer Lebewesen einzuschließen vermag. Wir kommen in Kürze²³² auf das Thema des Fremdverstehens zurück, aber an dieser Stelle sei bereits darauf hingewiesen, dass eine solche Beschreibung mentaler Zustände ja nicht nur eine Ähnlichkeit im Wesen der Untersuchenden, sondern auch prinzipielle Kommunizierbarkeit unter Untersuchenden voraussetzt. [Es sieht - mit anderen Worten - schlecht aus, als könnten wir jemals einen fruchtbaren Diskurs mit Fledermäusen über ihr Sosein anzetteln.]

All das deutet darauf hin, dass neben der empirischen Arbeit auch eine spekulative einhergehen muss, die nach apriorischen Grundsätzen die Beschaffenheit des Mentalen auslotet. Eine umfassende objektive Theorie des Bewusstseins bedarf einer würdigen Philosophie des Geistes, die schlussendlich auch eine objektive Begrifflichkeit in einen systematischen Rahmen zu setzen hat. Wie das am Ende auszusehen hat, mag schwer vorstellbar sein, aber sie müsste sicherlich mit der ernsthaften Anerkennung von Nagels Postulat des objektiven Bewusstseins Anfang nehmen.

Wir sollten an dieser Stelle noch auf etwas eingehen, das - nicht nur von Nagel - häufig verwendet wird, ohne allzu genau ausgeleuchtet zu werden, nämlich die Vorstellung von verschiedenen Arten von Objektivität.²³³ Diese hängt vermutlich mit dem Umstand zusammen, dass wir ja in

232 s. Abschnitt IV.

233 vgl. Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 50, 263 u. 286f.; auch *Die Grenzen der Objektivität*, S. 36; vgl. ferner Ripstein: „Questionable Objectivity“, S. 358f.

verschiedenen Wissenschaften verschiedene Methoden anwenden, um objektive Erkenntnis zu erlangen. Wenigstens zum gegebenen Zeitpunkt ist der Mensch nicht in der Lage, allen von ihm aufgefundenen Gegenständen mit einer einheitlichen Methode beizukommen; man würde vermutlich sagen, dass spätestens bei der Unterteilung in materielle und geistige Gegenstände die Untersuchungsobjekte derart verschieden sind, dass unklar ist, wie das in *einer* Methode in objektiver Weise beschrieben werden kann. So kommt man vielleicht auf den Gedanken, dass jedem Erkenntnisbereich oder gar jeder Wissenschaft oder vielleicht sogar jeder intrawissenschaftlichen Schule oder Denkrichtung eine eigene Art von Objektivität zukäme. Das ist allerdings eine ebenso gefährliche, wie fehlgeleitete Betrachtungsweise.

Die Gefahr, die von einer solchen Vereinzelung des Objektivitätsbegriffs ausgeht, liegt recht nahe: Sie führte relativ schnell in den Relativismus. Wenn objektiv wahre Erkenntnisse objektiv dadurch wahr sind, weil sie die Welt in angemessener Form wiedergeben wie sie ist, nicht wie sie von einem Untersuchenden erkannt wird, dann muss es *eine* Weise der Welt sein, die dies leistet. Dies ist dann aber die *eine* objektive Form, den Gegenstand zu beschreiben. Sicherlich: Man kann mit verschiedenen Methoden der Objektivierung zum gleichen Ergebnis kommen. Aber wenn verschiedene Methoden unterschiedliche Ergebnisse als objektiv vorstellen, so sind diese entweder noch nicht wirklich objektiv - sondern benötigen einen weiteren objektiveren Standpunkt, vom dem aus ihr Widerspruch geklärt werden kann - oder eben nicht ein gleichwertiges (objektives oder wahres) Resultat. Objektivität ist das Maß an (mangelnder) Perspektivität, man könnte sie bestenfalls negativ als Maß von - tatsächlich verschiedenen - Perspektiven auf einen Gegenstand verstehen; da aber die Kumulation im objektiven Standpunkt selbst gerade diese (perspektivische) Diversität frei macht, wäre es ein seltsamer Ansatz, gerade dies als Verschiedenartigkeit herauszukehren.

Es gibt einen naheliegenden Einwand zu dieser Betrachtung. Man könnte ja behaupten, es ginge gar nicht um eine Vielfalt an möglichen Objektivitäten, sondern strikt welche, die mit bestimmten Arten von Gegenständen dann in separaten Wissenschaften (oder Alltagssituationen) angesiedelt sind. Deutlicher: Ein solcher Widerspruch käme nicht zustande, weil jede dieser Arten von Objektivität exklusiv für eine Gruppe von Untersuchungen und Gegenständen steht, die untereinander nicht zu Überschneidungen kommen. Verschiedene Objektivitäten machten dann verschiedene objektive Erklärungen wahr, weil sie die Gegenstände so zeigten, wie sie eben sind. Wenn dies stimmen würde, dann wäre an dem Gedanken multipler Objektivitäten gar nicht viel auszusetzen. Es hat aber (mindestens) eine denkwürdige Voraussetzung: Es müssten unsere

Wissenschaften bereits in der hinreichenden Weise die Untersuchung der Welt aufgeteilt haben, wie auch die Welt selbst divers strukturiert ist. Es dürfte also unter den Gegenständen der spezialwissenschaftlichen Untersuchungen keine Überschneidungen geben. Und selbst wenn dies gewährleistet wäre - oder zu einem zukünftigen Zeitpunkt gewährleistet sein wird -, dann sind immer noch die Grenzbereiche der spezialwissenschaftlichen Untersuchungen untereinander zu klären; mit anderen Worten: die Frage, wie die Spezialwissenschaften und ihre Gegenstände sich metaphysisch zueinander verhalten.²³⁴ Und da das wiederum eine noch objektivere Theorie benötigte, dies zu gewährleisten, fielen wir zurück auf die Forderung der *einen* Objektivität, die perspektivischere wissenschaftliche Ergebnisse in einen holistischen Zusammenhang bringt. Nicht zuletzt, weil die verschiedenen Theorien hinsichtlich ihres Objektivitätsgrades untereinander nicht mehr abwägbare wären. Eine solche Vorstellung entzöge den Wissenschaften ihre Gegenstände; denn *irgendeine* Konstante ist vonnöten, wenn wir objektive oder subjektive Wahrheiten über Gegenstände der Welt eindeutig fassen wollen.

Es gibt so verschiedene Methoden der Objektivierung, weil die Gegenstände nicht alle gleichartig sind - beziehungsweise für uns als Untersuchende gleichartig erscheinen -, und selbst bei gleichartigen Gegenständen können verschiedene Methoden zur Erlangung einer objektiven Beschreibung herangezogen werden. Aber das Maß an Objektivität ist nicht durch die Methoden bestimmt, die sie zum Ziel haben. Wir entwickeln Methoden, um objektive Erkenntnisse zu erlangen, und zwar an unserer Perspektivität und nicht der Absolutheit der Welt, aber *wir* entwickeln nicht die Objektivität der Erkenntnisse. Die Annahme verschiedenartiger Objektivitäten darf eigentlich bestenfalls als eine heuristische gelten, die wir für die Bereiche unserer Erkenntnisse heranziehen, von denen wir noch nicht hinreichend sagen können, wie sie in der gesamten Welt einzuordnen sind. Sie ist Zeichen der Lückenhaftigkeit unseres Verständnisses hinsichtlich der Zusammenhänge von Erkenntnissen verschiedener Wissenschaften zueinander. Aber unter der Annahme, dass wir nur eine Welt zum Gegenstand haben, müssen wir einsehen, dass genau das zum einen unseres menschlichen perspektivischen Standpunktes, zum anderen unseres mangelnden Fortschritts und der damit einhergehenden Einsicht in die Beschaffenheit der Welt, geschuldet ist.

Gerade in den Grenzbereichen des Psychischen und Physischen ist das noch immer prekär, so dass man wenigstens für die physikalische Welt und die geistige vielleicht noch immer verschiedene Formen von Objektivität annehmen muss; was diese aber nicht von ihrer heuristischen Rolle entbinden darf oder holistische Herangehensweisen unterbinden sollte. Denn - das kann nicht oft

²³⁴ s. Kapitel 6, Abschnitt II.

KAPITEL 3: OBJEKTIVITÄT UND SUBJEKTIVITÄT

genug betont werden - es ist zwar eine logische Möglichkeit, dass unsere Erkenntnisse über die Welt nicht Erkenntnisse einer Sache sind, sondern metaphysisch voneinander losgelöst im Reich der Erkenntnis herumschwirren und zuallerletzt nicht vereinbar sind, aber es wäre wenigstens eine ziemliche Überraschung, wenn sich das so herausstellen sollte; eine Überraschung wohl bemerkt, die einen Skeptizismus gegenüber der Bereiche unseres Wissens wecken würde, die wir - vielleicht sogar berechtigterweise - für zusammenhängend betrachten. Wenn der Geist nicht ebenso zur Welt gehört wie die Materie, warum sollten wir dann für Erkenntnisbereiche innerhalb der jeweiligen Wissenschaften eine Einheit erwarten?

IV

*Fremdverstehen: Rationale Rekonstruktion vs. empathisches Verstehen,
Erklären vs. Verstehen in der Hermeneutik.*

Bislang haben wir den Wechsel einer Perspektive mit unangemessener Leichtigkeit behandelt. Das Geschick, mit dem ein solcher logisch zu bestreiten ist, steht dem konkreten Untersuchenden allerdings eher selten zur Verfügung. Gerade wenn wir vom Wechsel von logischen Perspektiven sprechen, also nicht von lediglich raumzeitlichen, muss man die Angelegenheit durchaus differenzierter Betrachten.

Wobei selbst dieses physischen Fußgängern wie dem Menschen einige Probleme bereiten können.

Als zwei grundlegend verschiedene Arten eines Perspektivwechsels - im Sinne einer indirekten Integration einer auf einer anderen Perspektive abzielenden Repräsentation - mag man etwas verstehen, was man als rationale Rekonstruktion bezeichnen könnte, und ein anderes, das vielleicht mit empathischem Verstehen angemessen benannt ist. Diese Unterscheidung, die nicht ganz deckungsgleich ist mit der Unterscheidung von Erklären und Verstehen in der Theorie der Hermeneutik - auf die aber noch kurz zu sprechen zu kommen sein wird -, ist tatsächlich nicht unbedeutend auch für die Weite individueller Repräsentationen der Welt und so auch die prinzipielle Erlangbarkeit der Absoluten Konzeption.

Man kann sich dem Unterschied auf folgende Weise nähern. Im letzten Abschnitt zitierten wir

Nagel mit der Behauptung, dass „objektive Zuschreibung von Erlebnissen nur für jemanden möglich ist, der dem Objekt der Zuschreibung ähnlich genug ist, um dessen Perspektive einnehmen zu können“²³⁵. Was bedeutet aber an dieser Stelle „ähnlich genug“?

Intuitiv würde man Nagel erst einmal zustimmen. [Es klingt plausibel, dass ich eher ein objektives Verständnis davon habe, wie Menschen Rührei schmeckt, als wie es Kakerlaken mundet; und dass ich mir keinen objektiven Begriff davon machen kann, wie es ist, sich mit Ultraschall in der Welt zu orientieren, erscheint ebenfalls durchaus einleuchtend. Die individuellen komplexen Repräsentationen der Fledermaus und der Kakerlake sind so verschieden von der meinigen, dass sie sich gegen Integration in meine Vorstellungen sperren.] Doch - wie so oft - sind Intuitionen hier vermutlich nicht Garant für Wahrheit.

Moore widerspricht Nagels Betrachtung zunächst, auch wenn er vielleicht nicht den entscheidenden Punkt trifft. Er meint: „logical relations obtain between their corresponding representations. In particular, [...] the representations made true by the [perspectival] facts which [...] are weakly entailed by other representations. [...] Indirect integration of two representations is itself indirect endorsement of each of them. So we can indirectly endorse p [a perspectival representation] without adopting its point of view“²³⁶. [Mit anderen Worten: Wenn die Fledermaus eine wahre (und warum eigentlich nicht auch die eine falsche?) Repräsentation der Welt hat, so kann ich mir diese auch zugänglich machen ohne ihren Standpunkt - und den müssen wir an dieser Stelle nicht lediglich raumzeitlich, sondern auch als fledermausartigen Standpunkt betrachten, also alles, was das Bewusstsein so eines Fledertieres eben ausmacht - einnehmen zu müssen.] Man kann annehmen, dass Moores Punkt sich mit dem deckt, was zuvor als rationale Rekonstruktion bezeichnet wurde. [Sicher wird er nicht meinen, man fühle wie eine Fledermaus, sondern man habe ein gutes Verständnis dafür, was es ausmacht, eine Repräsentation als Fledermaus zu haben; ganz einfach: man habe eine gute Theorie darüber, wie sich Fledermäusen die Welt zeigt.] Das muss dabei nicht einmal eine wissenschaftliche Theorie sein. Die Suche nach vernünftigen Erklärungsmustern findet schließlich bereits im alltäglichen Verständnis Anwendung, wenn ein empathisches Verstehen gerade nicht gegeben ist. Wie steht es aber nun darum selbst?

Nagels „Wie es ist“, eine bestimmte Form von Bewusstsein zu haben, ein anderes Bewusstsein aufgrund einer relevanten Ähnlichkeit näher begreifen zu können als eben durch bloße rationale Erklärungen, meint ja etwas anderes, nämlich dass das Verstehen eines - mir hinreichend ähnlichen - Menschen oder Wesens eine andere Qualität habe, da es um ähnliche Formen von

235 Nagel: *Über das Leben, die Seele und den Tod*, S. 190.

236 Moore: *Points of View*, S. 49f.

Bewusstsein geht. Auch hier würde man wieder intuitiv zustimmen, ja in der Alltagspraxis ist dies sogar eine Selbstverständlichkeit, eine gegebene Tatsache. Das lässt sich durch einen einfachen Test zeigen, der bei jeder nicht-psychopathologischen Person anschlagen sollte: Wenn ich einen anderen Menschen mit den typischen Merkmalen eines psychologischen Zustandes sehe [sagen wir mal wieder: Schmerz], dann bestehen zwei Möglichkeiten: Entweder dieser empfindet - in etwa - das, was ich [wenn ich Schmerzen habe] auch empfinde, oder aber, obschon er dieselben Merkmale [Mimik, verbale Aussagen, etc.] aufweist, empfindet er etwas völlig anderes oder besser gleich gar nichts.

Der Fall, dass jemand vorgibt, Schmerzen zu haben, ohne dass es tatsächlich der Fall ist, ist eher der ersten Erwägung zuzuordnen, weil hier dennoch ernst genommen wird, dass die Äußerung beziehungsweise das Auftreten tatsächlich verknüpft sind mit einem Zustand, den ich selbst kenne.

Dem Skeptiker bliebe man immer den Beweis schuldig, dass der andere einen bestimmten oder überhaupt einen Zustand hat, der dem eigenen irgendwie ähnlich ist. Dennoch ist das intuitive Verhalten Empathie, nicht Theoretisieren. Eine solche Nähe endet alltagspraktisch an gewissen Punkten. [Ob eine Fledermaus Schmerzen hat, ist nicht so unmittelbar feststellbar wie bei einem Wesen meiner eigenen Spezies, das mir ähnlicher ist, oder Spezies, mit der ich vertrauter bin als mit Fledermäusen.]

Natürlich kann man - vermutlich sogar einigermaßen schlüssig - verschiedene Bezirke von Ähnlichkeit und Verschiedenheit annehmen [deren Einteilung von Nähe nach Kriterien wie Kulturkreis, Sprachraum, Nationalität, soziale Schicht, Geschlecht, biologische Art, biologische Familie, biologische Klasse, Lebendiges, usf. gestalten mag]. Das Problem ist - neben der zu begründenden Hierarchie der Kriterien der Nähe -, wo man hier die Grenze ziehen will. [Denn Nagel mag keinesfalls falsch liegen: Selbstredend kann ich die Lebenswelt einer Fledermaus nicht in einem empathischen Sinne nachempfinden; aber die Frage ist, ob man das überhaupt mit seinen Mitmenschen kann.] Der ausbleibende direkte Eindruck, die direkte Repräsentation des Anderen, ist immer Stoff, den Skeptiker zu versorgen; und zwar in zwei Richtungen: Zum einen kann unterstellte Ähnlichkeit zu Fehleinschätzungen des Zustandes des Anderen führen, zum anderen kann unterstellte Fremdheit gegen äußere Zuschreibungen immunisieren. Und wer sollte in einem gegebenen Patt zwischen der Behauptung von Nähe und der Behauptung von Fremdheit entscheiden wollen? Der ganze Witz am empathischen Verstehen ist ja schließlich, dass es nicht in

derselben, einheitlichen Weise objektiv nachvollzogen werden kann wie die rationale Rekonstruktion.

Das Ganze mag man gern weiterdenken: Die Frage ist, ob man *sich selbst* empathisch in dem strengen Sinne nachempfindet, wie man es eigentlich vermutet. Dabei geht es nicht darum, die gegenwärtigen Empfindungen und Gedanken eines Menschen hinfortphilosophieren zu wollen: Die sind - vielleicht sogar in einer vorbegrifflichen, unhintergehbaren Art - präsent. Aber schon wenn man sich an etwas erinnert, das man erlebt hat, so ist es etwas, was man begrifflich einzuordnen weiß - ja muss! -, das man aber nicht wirklich gerade empfindet. Schon der eigenen Vergangenheit fehlt das unmittelbare Moment des Erlebens; Erinnerung ist in nicht unähnlicher Weise nicht präsent, wie es auch die Erlebnisse und Phänomene meiner Mitmenschen sind, die mir davon berichten.

Das gilt wenigstens für das, was Bertrand Russell als „echte Erinnerung“ bezeichnet. Denn es gibt natürlich auch unmittelbare, sogenannte akoluthie Erinnerung an Ereignisse, die erst vor sehr kurzer Zeit geschehen sind und die man tatsächlich zu den gegenwärtigen Empfindungen eines Menschen zählen muss. Diese sei allerdings nur von sehr übersichtlicher Dauer und wenn „der Prozeß des Verklingens zu Ende ist (was sehr schnell eintritt), so gelangen wir zu der Vorstellung welche mit sehr geringer Veränderung bei späteren Gelegenheiten neu belebt werden kann. Echte Erinnerung im Gegensatz zu 'unmittelbarer Erinnerung' bezieht sich nur auf Ereignisse, die so weit zurückliegen, daß der Prozeß des Verklingens bereits zum Abschluß gekommen ist.“²³⁷ Man muss - mit anderen Worten - ein Ereignis bereits vergessen haben, um sich echt daran zu erinnern. Solange es noch in der Erinnerung präsent ist, wird ein erneutes Erwecken und damit durchaus auch eine begriffliche Rekonstruktion nötig.

Wenn wir über uns selbst sprechen - und das müssen wir, wenn wir über Nähe und Fremdheit zu Anderen nachdenken -, dann ist es vielleicht hilfreich, einem Gedanken zu folgen, den McGinn in Anlehnung an Wittgenstein formuliert: Es gebe das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt. Das Ich als Objekt sei durch „error through misidentification“ der Gefahr ausgesetzt, fälschlicherweise als Ich angenommen zu werden; das Ich als Subjekt hingegen sei in jeder Hinsicht unkorrigierbar.²³⁸ McGinns Beispiele verweisen darauf, wie man fälschlicherweise etwas für seinen Körper halten kann, so dass das Ich als Objekt also anfällig für Irrtümer ist, niemals aber das Ich als Subjekt, als wahrnehmendes und denkendes Wesen. Das ist ein cartesischer Gedanke: Mann kann sich nicht darüber irren, dass man etwas empfinde, denke, etc. Doch die Einteilung in die Fehlbarkeit des

²³⁷ Russell: *Analyse des Geistes*, S. 219.

²³⁸ vgl. McGinn: *The Subjective View*, S. 48ff.

Leibes und die Unfehlbarkeit des Bewusstseins greift eben zu kurz! Über vergangene Bewusstseinszustände kann man sich in ähnlicher Weise weniger sicher sein als über gegenwärtige. Intuitiv nimmt man sie natürlich ernster als die anderer Personen, aber das Kriterium der Unkorrigierbarkeit erhält hier schon keinen Einzug mehr ins Verstehen, weil Erinnerung stets fehlerhaft sein kann.

Man denke an Russells bekannte Feststellung, dass „nichts, was jetzt passiert oder in Zukunft passieren wird, die Annahme widerlegen [kann], daß die Welt vor fünf Minuten zu existieren angefangen hat.“²³⁹ Eine echte Erinnerung findet stets in der Gegenwart statt und ist niemals Garant dafür, dass das Vergangene selbst einmal tatsächliche Gegenwart war. Es ist nichts Widersprüchliches an dem Gedanken künstlicher Erinnerung.

Wenn wir also von Graden an Nähe sprechen wollen, so muss dort auch das empathische Verstehen der eigenen Vergangenheit als wenigstens mit minimalem Grad an Fremdheit verstanden werden. Und damit ist einer vernunfts- und begründungsunabhängigen Einschätzung, dass man sich als erinnerungsbewehrte Person selbst versteht oder nicht versteht bis dahin, dass man Steine versteht oder nicht versteht, Tür und Tor geöffnet; was ferner bedeutet, dass man unter Verweis auf sein objektiv nicht nachweisbares Verstehen Einsichten hat, die sich eben per definitionem nicht mit einer mit demselben Gegenstand beschäftigten rationalen Rekonstruktion messen lassen.

Das wiederum kann nicht bedeuten, dass eine solche Rekonstruktion notwendigerweise unvollständig ist. Wenn man in der Lage ist, eine erklärende Theorie über das Sosein einer Fledermaus zu formulieren, liegt es nahe, dass man auch eine erklärende Theorie über sich selbst zu entwickeln vermag, der dann zwar eine gewisse intime Ebene fehlt, die aber dennoch wahre Aussagen formuliert. Man ist - mit anderen Worten - in der Lage, eine objektivere Theorie über das Sosein des Menschen oder überhaupt eines Subjektes zu begreifen, die auch seine subjektiven Zustände erklären kann, ohne dabei seine Perspektive einzunehmen. So muss die Fähigkeit, sich in jemanden hineinversetzen, seine Singularität anerkennen zu können, gewissermaßen als Bonus verstanden werden, der uns zusätzlich zum kognitiven Erfassen einer objektiven Theorie darüber vergönnt ist, aber eben niemals objektiv nachweisbar und damit auch epistemologisch stets problematisch. Denn man muss sich stets die Frage gefallen lassen, was man tatsächlich mehr weiß über eine Sache, wenn man sich im Besitz dieses Bonus über sie wähnt.

²³⁹ Russell: *Analyse des Geistes*, S. 198.

Warum dann soviel Aufhebens über das empathische Verstehen? Nun, zunächst, weil es sich um eine alltägliche Tatsache handelt. Aber nicht alle alltäglichen Tatsachen - vermutlich sogar die wenigsten - haben etwas mit Welterkenntnis zu tun; nicht jeder psychologische Zustand und nicht jedes menschliche Tun ist erkenntnisbezogen. Und selbst wenn empathische Erkenntnisse existieren, müssen sie nicht notwendigerweise Teil der Absoluten Konzeption sein: Man könnte beispielsweise einfach anerkennen und in die Absolute Konzeption integrieren, dass zusätzlich zu einer umfassenden rationalen Erklärung einer Sache manche Individuen den Anspruch darauf erheben, die Sache zusätzlich empathisch zu begreifen, aber das wäre ähnlich der Einschätzung der Wahrheit einer Erkenntnis danach, ob sie (überhaupt) jemand (oder aber eine überwiegende Menge an Untersuchenden) hat - Glauben ist schließlich nicht notwendigerweise mit Wahrheit verknüpft und eine Wahrheit wird nicht dadurch mehr oder weniger wahr, dass jemand sie begreift.²⁴⁰ Ob aber eine solche Behauptung wahr oder falsch wäre, ließe sich eben nicht bis zuletzt klären.

Als anderer Grund könnte angegeben werden, dass wir eine Wissenschaft haben, die sich damit beschäftigt. Die klassische Hermeneutik stelle schließlich den Versuch dar, eine wissenschaftliche Methodik für die Geisteswissenschaften zu entwickeln, wie es eine für die Naturwissenschaften gibt. Eben die Unvollständigkeit der rationalen Rekonstruktion beziehungsweise ihre unterstellte Unmöglichkeit in manchen oder gar allen Bereichen der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis, macht einen anderen Ansatz nötig, der mehr darauf ausgerichtet ist, wie das Subjekt als bestimmtes Wesen etwas versteht, was sich reiner Logik und vernünftiger Beschreibung verschließt. Selbstverständlich geht es zunächst nicht darum, eine neue Vorgehensweise zu entwickeln, sondern das intuitive Tun des Geisteswissenschaftlers zu analysieren, zu begründen und schließlich zu verfeinern.

Der Begriff des Verstehens, der im Mittelpunkt dieser Untersuchungen liegt, spielt dabei die entscheidende Rolle. Das Finden der - bereits erwähnten - „zündenden Mitte“ zwischen Nähe und Fremdheit, von der aus ein Gegenstand - das ist zunächst ein Text, aber auch ein typisch menschlicher Ausdruck, zuletzt in der Historie kulturelle Produkte schlechthin - sinnvoll verstanden werden kann, ist etwas, das durch ein Wechselspiel einseitiger, subjektiver Perspektiven und einem Gesamteindruck erarbeitet werden muss. Wilhelm Dilthey hat den Verstehensbegriff in Abgrenzung zum Begriff des Erklärens konzipiert: Naturvorgänge kann man beschreiben und erklären, dem Menschen und dem Menschlichen, seinen Schöpfungen, seiner Kultur, seiner Kunst, seiner Geschichte aber wird man damit nicht hinreichend gerecht. In der Sphäre der Naturwissenschaften

²⁴⁰ s. Kapitel 5, Abschnitt III.

beschreibt man die Notwendigkeiten der Welt in allgemeinen, abstrakten Prinzipien, in der der Geisteswissenschaften aber muss das Menschliche in seiner Kontingenz erkannt und verstanden werden.

Die Differenz zwischen Erklären und Verstehen wird zunächst in der historischen Betrachtung deutlich. Die bloße Aneinanderreihung von Geschichtsfakten, eine Anhäufung von Jahresdaten und konkreten Ereignissen kann schwerlich ein Geschichtsverständnis hervorbringen. Es bedarf des Erfassens der Bedeutung jener Ereignisse im Zusammenhang des Geschichtsverlaufs als solchen, die überhaupt so etwas wie Geschichte anstelle von bloßem Geschehen, dem man vermutlich mit naturwissenschaftlicher Methodik beikommen könnte, ermöglichen. Ebenso im Alltäglichen: Die objektiven Daten einer Person [seine raumzeitliche Anordnung, sein Blutdruck, seine Gehirnströme etc.] sind zweifellos messbar, doch ihre bloße Angabe lässt uns seine Handlungen bestenfalls klassifizieren, nicht aber verstehen. Es bedarf eben einer impliziten oder expliziten hermeneutischen Tätigkeit, die Bedeutung eines historischen Ereignisses oder einer konkreten Handlung zu erschließen.

Dies geht einher mit einer gewissen Fähigkeit zum Nacherleben und Sichhineinversetzen: „Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du; der Geist findet sich auf immer höheren Stufen von Zusammenhängen wieder“. Und - das mag die Grundthese der diltheyschen Hermeneutik sein: „diese Selbigkeit des Geistes im Ich, im Du, in jedem Subjekt einer Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schließlich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte macht das Zusammenwirken der verschiedenen Leistungen in den Geisteswissenschaften möglich“²⁴¹.

Freilich sei das Verstehen im täglichen Leben und in der wissenschaftlichen Beschäftigung ob seiner gleichen Natur dennoch wenigstens graduell verschieden. Die elementaren Formen des Verstehens, die wir permanent und in der Regel unbewusst anwenden, seien jene, in denen sich ein Ausdruck uns unmittelbar erschließe. Es sei hier nicht so, dass ein Ausdruck die Ursache für unser Verstehen ist, vielmehr bilde Ausdruck und Ausgedrücktes im Verstehen eine Einheit, die beiden Momente stünden in einem Verhältnis der Unmittelbarkeit. Die höheren Formen des Verstehens bedürften nunmehr einer bewussteren, objektiveren Arbeit am Gegenstand. Sie zeichneten sich dadurch aus, dass sie „aus gegebenen Äußerungen in einem Schluß der Induktion den Zusammenhang eines Ganzen zum Verständnis bringen“²⁴². Es ginge nicht mehr bloß um das singuläre Verständnis eines Einzelnen, sondern die umfassende Bedeutung einer Sache in ihrem Verhältnis zu anderem, ihre Rolle im Zusammenhang des menschlichen Lebens und der geistigen

²⁴¹ Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, S. 235.

²⁴² *ibid.*, S. 261.

Welt. Es sei das Kreisen um und Eintauchen in einen Gegenstand, „die Versenkung in das Einzelne“ und „Vergleichung dieses Einzelnen mit Anderem“, mit denen das Verstehen „in immer größere Tiefen der geistigen Welt“ vordringe.²⁴³ Als solches ist die Aufgabe des höheren Verstehens bei Dilthey unendlich, es gibt keinen Punkt, an dem man begründet sagen könnte, man habe den Gegenstand nach allen möglichen Gesichtspunkten, in allen möglichen Wirkungsweisen verstanden; allein deswegen, weil die fortschreitende Zeit immer neue Perspektiven auf das Vergangene werfen lässt.²⁴⁴ Denn die Bedeutung einer Sache sei „das Verhältnis von Teilen des Lebens zum Ganzen, das im Wesen des Lebens gegründet ist“²⁴⁵, das Leben aber gestalte und gestalte weiter, so dass die hermeneutische Arbeit im Leben durch das Leben selbst vorangetragen wird. Die zündende Mitte ist für Dilthey der Anfang, nicht das Ende der hermeneutischen Arbeit.

Doch es ist selbstverständlich nicht nur die zeitliche Komponente, die immer neue und immer tiefere Einsicht in einen Gegenstand ermöglicht. Vielmehr schaffe die Zeit auch bloß das wichtigste Kernelement des Verstehens, nämlich die Distanz, die selbst aber auch auf andere Weise entstehen könne. Um das Vertraute, also auch jene Dinge, in denen das elementare Verstehen naiv und selbstvergessen wirkt, zu verstehen, müsse man eine Distanz zu ihm generieren, sich von ihm entfernen. Das ist ein erster Schritt zur Objektivierung, freilich kein hinlänglicher. Denn es genügt natürlich nicht, möglichst viel Abstand zu einer Sache zu gewinnen, ja es ist ebenso undeutlich wie das völlige Versinken in ihr selbst in unreflektierter Praxis. Das „kontemplativ-theoretische Element“, dessen Ziel eben das Verstehen von einer zündenden Mitte zwischen Distanz und Vertrautheit ist, ist das, was Plessner darunter versteht, eine Sache „mit anderen Augen“ zu sehen.²⁴⁶ Es sei die Methode der theoretischen Phantasie, die einen Gegenstand in das diffuse Licht von Vertrautheit und Entfremdung zugleich rückt, in der eine Sache aus sich heraus wie aus ihrer Bedeutung im Zusammenhang des Lebens und des Geistes beleuchtet werde.

So gestaltet sich das Verstehen in seinen Formen in der geistigen Welt, die das Leben in seiner Praxis wie Theorie einschließt, in einem bestimmten Verhältnis der Distanz. Hans-Georg Gadamer beschreibt an einer entscheidenden Stelle die Aufgabe der hermeneutischen Arbeit „in konzentrischen Kreisen die Einheit des verstandenen Sinnes zu erweitern. Einstimmung aller Einzelheiten zum Ganzen ist das jeweilige Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens. Das Ausbleiben solcher Einstimmung bedeutet Scheitern des Verstehens“²⁴⁷. Die Suche nach dem

243 vgl. *ibid.*, S. 262.

244 vgl. *ibid.*, S. 277.

245 *ibid.*, S. 288.

246 vgl. Plessner: *Gesammelte Schriften VIII*, S. 99f. Auch Dilthey verwendet für das Nachempfinden den Begriff der Phantasie, vgl. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, S. 265.

247 Gadamer: *Kleine Schriften IV*, S. 54.

Einverständnis in Bedeutung ist die Kernaufgabe der Hermeneutik: dass eben nicht jeder isoliert mit seiner Interpretation mit seinen Bedeutungen vor sich hin lebt, sondern man eine gemeinsame Einsicht in die Sache findet und auf diese Weise selbst in geisteswissenschaftlichen Fragen Objektivität durch Konsens erreicht werden kann. Das Verhältnis von Gesamtsinn oder Gesamtinterpretation zu den zu interpretierenden Teilen des Werkes - in der Regel des Textes - muss also eine schlüssige Einheit darstellen, die, wenn in einem Zustand des Konsens tatsächlich eine umfassende, objektive Einsicht bedeutete: nämlich Konvergenz.

Um genau diesen Punkt dreht sich allerdings nun die mächtigste Linie der Kritik an der Hermeneutik: nämlich, dass es eben eine Einigkeit geben könnte, der Text oder das Werk also *einen* Sinn habe, den es aus dem Verständnis der Teile zum Ganzen zu entschlüsseln gilt, nicht viele verschiedene, am Ende vielleicht sogar völlig widersprüchliche und subjektive. Dem entgegen - und so auf die Seite der Möglichkeit einer objektiven Interpretation - stellt sich Eric Hirsch in seiner Weiterführung der hermeneutischen Grundgedanken. Hirsch bespricht das Verstehen literarischer Texte und er stellt sich gegen das, was er die Interpretation nach dem „Leben des Textes“ nennt, nämlich dass sich der Sinn des Textes permanent ändert, auf Kurzstrecke durch die Persönlichkeit des Lesers, auf Langstrecke durch die Epoche, in der sich der Leser befindet. Es gibt tatsächlich verschiedene Schulen, die in Ablehnung der klassischen Hermeneutik die Beliebigkeit der Interpretation eines jeden Textes annimmt; wir werden an späterer Stelle darauf eingehen.²⁴⁸ An dieser Stelle ist es wichtiger, Hirschs Konzept der objektiven Interpretation als Erweiterung oder wenigstens Präzisierung der klassischen Hermeneutik hin zu einem Objektivitätsverständnis zu sehen. Mit ihr eint die Feststellung, dass „der überzeitliche Sinn [...] nur der vom Autor intendierte“ ist und sein kann, genauer: „Der Wortsinn ist *per definitionem* jener Aspekt einer 'Intention' des Sprechers, der innerhalb sprachlicher Konventionen mit anderen 'geteilt' werden kann.“²⁴⁹

Hirsch vollzieht hier zwei Dinge: Zum einen eine Entfernung von der Diltheysche Grundthese des Wiederfindens des Ich im Du und des Geistes in sich selbst, zum anderen eine Ablehnung der Behauptung der Beliebigkeit eines Textsinnes: „Das sprechende Subjekt ist allerdings nicht mit der Subjektivität des Autors, wie sie sich in dessen tatsächlicher, historischer Person zeigt, identisch; es entspricht eher einem sehr begrenzten und speziellen Aspekt der gesamten Subjektivität des Autors; es ist gewissermaßen jener 'Teil' des Autors, der den Wortsinn bestimmt.“²⁵⁰ Er bejaht die Konstanz

248 s. Kapitel 4, Abschnitt III.

249 Hirsch: „Objektive Interpretation“, S. 159ff.

250 *ibid.*, S. 179. s. auch S. 160: „[O]bwohl der Textsinn durch psychische Akte eines Autors *determiniert* und durch den Leser aktualisiert wird, [darf] der Textsinn selbst jedoch nicht mit jenen psychischen Akten des Autors oder Lesers *identifiziert* werden“.

eines textlichen Sinnes, verneint aber, dass der das irgendwie vortextlich vom Autor als Person Intendierte sei. Im hermeneutischen Vorgehen werde - mit anderen Worten - also nicht erschlossen, was der Autor uns sagen will, sondern was der Text uns sagen kann.

Weiterhin besteht allerdings das Problem, dass ja faktisch verschiedene Interpretationen von Texten vorliegen beziehungsweise vorgenommen werden können; Hirsch bezeichnet dies als das „Problem der Implikationen“²⁵¹. Einem hermeneutischen Relativismus muss ein realistischer Ansatz entgegengebracht werden, den er eben als objektive Interpretation versteht. Grundsätzlich gilt: „Man kann als allgemeine Regel aufstellen, daß stets, wenn es ein Leser mit zwei Interpretationen zu tun hat, die ähnlichen Sinnkomponenten ein jeweils verschiedenes System der Akzentuierung auferlegen, mindestens eine der Interpretationen falsch sein muss.“²⁵² Wenn zwei Interpretationen nach derselben Methode erfolgen und diese als gültig angesehen werden kann, muss die Differenz zwischen beiden lösbar sein. Das bringt uns zurück zu dem Gedanken der Objektivierung und im konkreten Fall dem, was Hirsch die „Theorie der umfassendsten Interpretation“²⁵³ nennt. Denn vor dem Hintergrund des Gesagten kann keine Interpretation als objektiv gelten, wenn sie in ihrer Interpretation weiterhin Einseitigkeiten oder Unvollständigkeiten aufweist. Hirsch hält uns an dieser Stelle an, sie wissenschaftlich zu untersuchen, also nichts anderes zu tun, als unter Offenlegung der Grundannahmen und Folgerungen empirisch zu arbeiten, nämlich *am Text*. Das Ziel einer Interpretation muss sein, Differenzen zu anderen zu klären und dies am Ende im Ideal einer umfassendsten Interpretation zu kumulieren. Was die Theorie hier objektiv macht ist wieder, dass sie anderes sinnvoll in sich einschließt und so eine möglichst weite Betrachtung des Textes ermöglicht.

Was helfen diese Betrachtungen? Zunächst verstehen wir jetzt, warum Hermeneutik nicht dasselbe ist wie empathisches Verstehen. Eine Ebene des Verständnisbegriffs, die diltheysche elementare, die sich in der Einheit von Ausdruck und Ausgedrücktem zeigt, beinhaltet tatsächlich den empathischen Teil des Fremdverstehens. Doch sobald es zur wissenschaftlichen Arbeit an den Produkten der Kultur geht, versucht sich die Hermeneutik tatsächlich als wissenschaftliche Methode zu begreifen, die objektiv, aber eben nicht naturwissenschaftlich arbeitet. Für das sinnvolle Verständnis dieser Bereiche der Absoluten Konzeption ist sie wenigstens ein Versuch, die Welt gesamtheitlich zu erklären. Ob sie dies allerdings ausschließlich sein kann - ob sie also genügt - ist

251 *ibid.*, S. 163.

252 *ibid.*, S. 169.

253 *ibid.*, S. 170; vgl. auch S. 178: „Der Sinn muß durch den Text repräsentiert werden und wird allein durch ihm begrenzt; der Vorgang der Erschließung und der Feststellung der Richtigkeit beziehen psychologische Rekonstruktionen ein und sollten daher auf alle erhältlichen Informationen gegründet sein.“

wenigstens fragwürdig. Einen recht sinnvollen Eindruck macht sie bei der Bearbeitung von Texten und somit im praktischen geisteswissenschaftlichen Arbeiten. Ob sie aber auch für das Verständnis von Geschichte und anderen kulturphilosophischen Themenfeldern der richtige Kandidat ist, ist nicht sicher. Der Historiker und Geisteswissenschaftler verwendet Text, um seine Theorien über seine Gegenstände zu formulieren, aber ob das *vorhergehende* Verstehen dasselbe Vermögen ist, ist damit nicht gesagt. Es setzte voraus, dass die wohl fragwürdigste Grundannahme der klassischen Hermeneutik - die Gleichartigkeit der Analyse von alltäglichen menschlichen Ausdrücken, von historischen Ereignissen und von Texten - tatsächlich trägt. Selbst wenn wir annehmen wollen, dass die Objektivationen des Geistes, die kulturelle Welt, durch dasselbe Vermögen sinnhaft verstanden werden kann, wie menschliche Gesten, bleibt dann die Frage, ob dies richtigerweise Teil der Absoluten Konzeption wäre oder wieder nur ein Behaupten eines Verstehens, welches sich nicht objektiv nachvollziehen lässt.

Das ist aber weder für Textverstehen noch für Theoretisieren in den Geisteswissenschaften problematisch. Dass die Analyse von Texten grundlegend für alle Wissenschaft ist und besondere Aufmerksamkeit verdient, kann nicht geleugnet werden und ist sicherlich als zuträglich für die Arbeit an der Absoluten Konzeption zu bewerten. Und die Arbeit in den Geisteswissenschaften mag sich verschiedener Methoden bedienen, deren Angemessenheit an ihrem Erfolg bewertet werden müsste. Es spricht nichts dagegen, hermeneutische Geschichtswissenschaft neben anderen Methoden anzuwenden, sofern sich damit etwas zeigen lässt, was die anderen nicht aufweisen können.

Verheerend würde es, wenn man behaupten würde, dass bestimmte Gegenstände der Geisteswissenschaft ausschließlich durch empathisches Verstehen begriffen werden können. Wenn wir also sagen, dass ähnlich dem alltäglichen Verstehen es ein hermeneutisches Verstehen gibt, welches nur durch das Wiederfinden des Ich oder Wir im Geist zu fassen ist. [Als Beispiel könnte man fragen wollen, wie Zeitgeist einer Epoche beschaffen sei; nicht in einem erklärenden empirisch-theoretischen Sinne, sondern wie es sich angefühlt hat, an einem bestimmten Zeitgeist teilgehabt zu haben.] Ob so etwas wissenschaftlich überhaupt zu fassen ist, ist fragwürdig, ganz genau wie das empathische Verstehen überhaupt.

Dabei muss noch einmal hervorgehoben werden, dass hermeneutisches Verstehen nicht automatisch als empathisches gemeint sein muss. Denn natürlich hat die Hermeneutik völlig ihre Berechtigung als Wissenschaft vom Verstehen von Texten. Zurecht sollten wir uns Gedanken darüber machen, wie wir wissenschaftliche Arbeiten möglichst präzise interpretieren und ihre

Aussagen verstehen, also begreifen können, mit welchen Methoden wir da am besten vorgehen. Die Aufmerksamkeit darauf ist wichtig und essentiell, allein weil sie auch das Bewusstsein für das Schreiben wissenschaftlicher Texte Voraussetzung ist. Sobald aber mit „Verstehen“ ein über dieses Begreifen von Inhalten und Aussagen hinausgehendes besonderes Verständnis gemeint ist, welches eben als nicht mehr mit anderen rational teilbar verstanden wird, sind wir in einem Bereich, dessen wissenschaftliche Fundierung ausgesprochen schwierig wird.

Eine letzte Bemerkung mag aber wenigstens etwas Licht in die Bedingungen eines solchen Verstehens bringen. Denn es ist auffällig, dass empathisches Verstehen stets mehr auf einen geistigen Zustand oder Akt abzielt als auf einen Gegenstand, den es zu verstehen gilt. Die Frage, die wir kurz schon einmal angeschnitten haben, ist, ob Verstehen notwendigerweise ein erkenntniszugewandtes Unterfangen ist. Denn - wie wir erwähnten - nicht jeder geistige Zustand ist ein solcher. Nicht jedes geistige Tun dreht sich darum, etwas zu erkennen. [Schmerz wäre mal wieder ein Beispiel, sicherlich auch jede Form von psychischem Bedürfnis.] Zwar kann jeder psychologische Zustand Gegenstand einer Erkenntnis sein, aber dies ist dann nur als metapsychologischer Zustand ein auf Erkenntnis gerichteter. [Mit dem reinen Zustand des Schmerzes oder des Hungers hat man noch nichts gelernt. Sicherlich muss man sich seines bewusst werden, um darauf zu reagieren - und das wäre dann eine Erkenntnis - aber erst in diesem Moment wird es dazu.] Man ist sich nicht aller seiner geistigen Zustände bewusst und der Geist ist eben nicht ausschließlich dazu da, die Welt zu erkennen.

Ob allerdings eine rationale Rekonstruktion dazu gehört, scheint selbstevident; ihr Antrieb und Nutzen ist das Bedürfnis beziehungsweise das Resultat eines auf Erkenntnis gerichteten Vorgangs. Ob empathisches Verstehen nun dazugehört, das mag ein Streitpunkt sein; sicher ist es nicht. Aber das reiht sich ein in den wittgensteinschen Punkt, den wir zuvor angesprochen haben:²⁵⁴ Vielleicht werden wir die Bastion des Bewusstseins selbst - die subjektive Grenze zur Welt - niemals mit wissenschaftlichen Methoden erstürmen, aber die Gegenstände, mit denen es jongliert sind die, mit deren die Absolute Konzeption betraut ist. Und diese wollen eindeutig erkannt sein.

²⁵⁴ s. Abschnitt III.

Relativismus vs. Realismus. Geistes- vs. Naturwissenschaft.

Wir kommen nun an einen ganz entscheidenden Punkt. In verschiedenem Gewand ist er uns bereits begegnet, aber jetzt müssen wir uns ihm in seiner wichtigsten, nämlich erkenntnistheoretischen Form stellen. Williams fasst das Problem in der gebotenen Klarheit zusammen.

Ein echter Relativismus bestehe nach Williams dann und nur dann, wenn sich zwei konkurrierende „systems of belief“ (S1 und S2) - oder einfach Theorien - in einer „real confrontation“ befinden. Die grundlegenden Voraussetzungen hierfür sind, dass sie zum einen gegenseitig verständlich, zum anderen gegenseitig ausschließend seien. Letzteres bedeutet, dass sie die ein und dieselbe Ja-oder-nein-Frage unterschiedlich beantworten würden.²⁵⁵ Die echte Konfrontation entsteht nach Williams nur, wenn beide Vorstellungssysteme eine echte Option sind, das heißt von jemandem eingenommen werden könnten oder bereits worden sind. Das ist daher wichtig, da es auch eine ledigliche „notional confrontation“ gebe, in dem Fall, dass „there are persons who are aware of S1 and S2, and aware of their differences; [...] at least one of S1 and S2 do not present a real option to them“²⁵⁶. Es ist diese Unterscheidung, die davor bewahren soll, den Relativismus zu trivialisieren. Denn die Alternativen dürfen nicht nur denkbar sein, sondern gleichermaßen Zustimmung einfordern. Ein echter Relativismus liegt so dann vor, wenn die beiden konkurrierenden Theorien in derselben Weise glaubbar sind, eine echte Entscheidungsmöglichkeit gegeneinander darstellen. [Williams selbst bringt das Beispiel, dass man jemanden mit Hilfe von Drogen zu Überzeugungen bewegen könnte, die er nüchtern nicht hätte, sich daraus aber eben keine echte Alternative ergebe. Noch einfacher könnte man den Gedanken begreifen, dass der Skeptiker zu S1 und S2 beliebig viele Sn erfinden könnte, die aber von keinem ernsthaft motivierten Forscher angenommen werden würden. Da liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen Skeptizismus und Relativismus.] Die These nun, dass diese echte Alternative zwischen zwei Theorien unüberwindbar ist, ist die These des Relativismus. Man kann dies also so zusammenfassen: Zwei gleichwertige Vorstellungssysteme, die sich vergleichen lassen, widersprechen und ausschließlich auf Erkenntnis gerichtet sind, sind durch keine objektivere Theorie miteinander vereinbar, sind beide wahr.

Es gibt einige wissenschaftspraktische Schwierigkeiten, auf die an späterer Stelle zu sprechen

255 vgl. Williams: *Moral Luck*, S. 133f.

256 *ibid.*, S. 138

sein wird.²⁵⁷ An dieser Stelle ist es zunächst wichtig, ganz allgemein auf einen Hinweis zurückzukommen, den wir bereits besprochen haben: Die Frage nach der Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Endes der Forschung.²⁵⁸ Denn man darf sich da nichts vormachen: In einer nicht-abgeschlossenen Forschungsreihe - und hier ist letzten Endes das Forschen an der Absoluten Konzeption selbst gemeint - kann man sich weder der Wahrheit des Realismus noch des Relativismus sicher sein. Dass man eine objektivere Theorie finden kann - und wenn man Glück hat auch wird -, die die Differenzen seiner vorliegenden beseitigt, kann man erst wissen, wenn man sie hat. Wieder finden wir uns hier auf die Unvollständigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis durch unseren geistesgeschichtlichen Standpunkt zurückgeworfen. Um so einem vorschnellen Relativismus zu entgehen, muss als Ziel für das Projekt der Welterkenntnis dann die Verheiratung von Relativismus und Realismus durch Analyse der Perspektive gelten; das heißt die Suche nach einem gemeinsamen Standpunkt, von dem aus verschiedene Theorien - und zu guter Letzt *alle* - vergleichbar sind, und die Betrachtung der Gründe und Beschaffenheit ihrer Perspektivität. Wissenschaftshistorisch klingt das natürlich problematisch, da wir uns zu diesem - absoluten - Standpunkt (noch) nicht vorgearbeitet haben. Die Gründe dafür sind mannigfaltig und für die Arbeit an der Absoluten Konzeption eigentlich auch unerheblich; denn sie können nur als Gründe für das Versagen und auch nur das bisherige Versagen angeführt werden. Die Entdeckung jeder Möglichkeit einer Sache setzt die Erwägung ihrer Wirklichkeit voraus.

Das Verfahren einer Analyse der Perspektive bedeutete nun die umfassende Kritik einer spezifischen oder eben mehrerer konkurrierender Theorien. Es soll hier recht allgemein und ohne Garantie auf Vollständigkeit besprochen werden und kann als methodologischer Aufbau auf unsere Methode schlechthin gelten.²⁵⁹

Hat man mehrere Theorien, die über denselben Gegenstand gelten, sich aber in ihren Resultaten widersprechen, so sollte stets die *erste Frage* sein: Reden wir überhaupt über denselben Gegenstand? Die Analyse nach dieser Frage kann selbst recht umfangreiche Züge annehmen, sie ist aber dringend notwendig, um zu vermeiden, dass konkurrierende Theorien überhaupt solche sind und nicht nur terminologischer Differenzen - oder besser: Ungenauigkeiten aufsitzen. Unsere Sprache ist keine, die uns fertig für die Welt gegeben wurde, sondern die sich je nach unseren Bedürfnissen entwickelt - und die Erkenntnis der Welt ist eben nur *eine*, nicht einmal vordergründige davon. Terminologische Ungenauigkeiten sind so nicht nur als einer der

²⁵⁷ s. Kapitel 6, Abschnitt II.

²⁵⁸ s. Einleitung, Abschnitt IV.

²⁵⁹ s. Kapitel 1, Abschnitt II.

Hauptgründe für wissenschaftliche Scheinprobleme zu bewerten, sondern auch für das Missverstehen im Diskurs überhaupt. Es ist auch hier zu betonen, dass unser gegenwärtiger Stand - der Opus unserer Begriffe, wenn man so will - eben aufgrund des Entwicklungspotentials der Sprache nicht als abgeschlossen betrachtet werden darf. Gerade eine Erweiterung unseres Wortschatzes an geistigen Begriffen mag Chancen beinhalten, Problemen Herr zu werden, die uns heute noch ziemlich ratlos werden lassen; aber im Grunde gilt das freilich für *alle* Erkenntnisbereiche. Nicht zuletzt deswegen ist eine fortgeschrittene Hermeneutik und eine erhöhte Aufmerksamkeit für die Sprache eine entscheidende Bedingung der Arbeit an der Absoluten Konzeption. Einige der vorliegenden Schwierigkeiten mögen damit zusammenhängen, dass uns die Begriffe und damit natürlich auch die Theorien dazu fehlen oder unvollständig sind.

Danach müssen wir uns ein paar *apriorische Fragen* stellen, die in etwa so aussehen könnten: Worin unterscheiden sich unsere metaphysischen oder zumindest methodologischen Grundannahmen? Gibt es Grundannahmen, die wir teilen? Und können wir von dort aus eine andere Theorie erreichen, die unsere Differenzen erklärt oder als falsch entlarvt? Zusammengefasst kann es die Frage nach dem Wie (und vielleicht sogar Warum?) der jeweiligen Untersuchung sein. Wie gehen wir an den Gegenstand heran (und warum tun wir es auf diese Weise?) und warum ist unser Zugang besser geeignet als ein anderer?

Schließlich stünden die *aposteriorischen Fragen* an, die das empirische Material bewerten. Welche Informationen nutzen wir und kann das die Differenz unserer Ergebnisse erklären? Sind diese relevant, korrekt, fälschlicherweise herangezogen oder wurden gar welche ignoriert? Womit füllen wir fehlende Informationen: Schätzung, Kohärenzerwägungen, Intuition, Auslassung? Lässt sich die Differenz in unseren Theorien durch fehlende Informationen erklären und könnten weitere Daten sogar zu einer gemeinsamen, objektiveren Theorie verhelfen?

So oder so ähnlich wäre an eine vergleichende Untersuchung zweier widersprüchlicher (und hoffentlich perspektivischer) Theorien heranzugehen. Wie das im Einzelfall auszusehen hat, ist natürlich eine Sache für sich, aber so oder so ähnlich muss man sich die Arbeit an einer Theorie des (perspektivischen) Fehlers vorstellen, die Williams für die Absolute Konzeption verlangt hat. Und so oder so ähnlich könnte auch die Entwicklung eines umfassenden Realismus, der nicht nur die materielle, sondern auch die kulturelle und geistige Welt als gegeben betrachtet, voranschreiten. Denn nicht nur, dass es überhaupt keinen Grund gibt, die oben angedeutete Analyse nicht auch auf geisteswissenschaftliche Theorien anzuwenden - die Methode verlangt ja nicht automatisch naturwissenschaftliche Gegenstände -, auch die oft angesprochene Tatsache, dass es nur *eine* Welt

geben kann, wenn der Weltbegriff irgendeinen Sinn haben soll, und dass diese Welt eben auch die mentalen und kulturellen Phänomene beinhaltet und so für diese in einem holistischen Zusammenhang ein Platz gefunden werden muss, legt den Gedanken der Möglichkeit einer Absoluten Konzeption doch ziemlich nahe. Wenn jeder Gegenstand in dieser Welt einen logischen Ort haben muss, so müssen diese miteinander auch in Beziehung zu setzen sein. (Praktisch gesehen ist das gar nicht so abgehoben: Ich kann auch ein kulturelles Phänomen von verschiedenen intellektuellen Perspektiven, das heißt Denkrichtungen oder Schulen, betrachten. Der Weg zur Objektivität ist dann die Betrachtung dieser Schulen in ihrem Verhältnis zueinander und dazu, welche Aspekte des Gegenstandes sie sinnvoll hervorheben.) Williams' Forderung nach dem Konsens in den Naturwissenschaften, kann so - ja muss! - auch auf die Geisteswissenschaften übertragen werden. Solange man nicht vorgibt, etwas völlig anderes zu machen, muss man in der Analyse der geisteswissenschaftlichen Theorien auf ähnliche Abweichungen und Fragen stoßen, wie zuvor beschrieben. Es gäbe ja gar keinen geisteswissenschaftlichen Diskurs, wenn man sich nicht hier und da mal darauf einigen könnte, über dieselbe Sache zu reden!

Realismus in den Geisteswissenschaften ist so keinesfalls so abwegig, wenn man sich einmal von dem Irrglauben losmacht, Perspektiven seien etwas Räumliches und Gegenstände etwas raumzeitlich Ausgedehntes. Wo ein echter Diskurs besteht, gibt es Diskurs über etwas und dieses etwas ist vorhanden, ob man es anfassen kann oder nicht. Den Realismus auf die geistige beziehungsweise kulturelle Welt anzuwenden folgt so gesehen beinahe zwangsweise aus der Annahme, dass wir eben in *einer* Welt leben, in der sich - wenn auch auf verschiedene Art und Weise - materielle und geistige Gegenstände befinden und auch von uns entdeckt beziehungsweise erkannt werden können. Völlig unverständlich wäre sonst, wie wir überhaupt von Wissenschaften reden könnten, wenn wir nicht annähen, dass wir eindeutige Erkenntnisse erlangen können und uns nicht völliger Beliebigkeit in der Interpretation ausgesetzt sähen.

[Wenn man eine Theorie über den Ausbruch des ersten Weltkrieges aufstellt, so ist dieser der Gegenstand der Betrachtung, so dass man, wenn man sich über die Quellen und Methoden einig werden könnte, auch dieselbe Theorie und die konsensgetragene Einsicht in die Wahrheit ebendieser erreichte. Wenn man eine Theorie über die Eigenschaften von Einhörnern aufstellt, so ist der Gegenstand das Einhorn in den Erzählungen und Darstellungen der Dichter und damit zwar ganz und gar nicht mit einer biologischen Theorie über Pferde vergleichbar, aber dennoch auf einen bestimmten Gegenstand in seiner fiktionalen Darstellung verpflichtet, der einer legitimen literaturwissenschaftlichen Untersuchung anheimfallen kann.]

Die eigentliche Schwierigkeit wirft uns auf ein schon besprochenes Problem zurück: Wie sollte man nach diesem Verfahren natur- und geisteswissenschaftliche Theorien *untereinander* vergleichen? Sowohl auf der Ebene der Grundannahmen als der Art der empirischen Daten fällt dort alles auseinander. Und selbst wenn wir uns auf sehr allgemeine Grundannahmen und eine panpsychistische Herangehensweise einigen könnten: Wie sollte man die empirischen Daten auswählen und vergleichen? Die kulturelle Welt und die psychologischen Phänomene, die mit uns - oder anderem intelligenten Leben - erst in die Welt kamen, sind so immer das eine Bein, mit dem die Absolute Konzeption im Grab steht. Aber wir würden wohl weder über die Welt noch über uns viel Interessantes lernen können, wenn wir alle nur Naturwissenschaften betreiben würden.

Doch wie kategorisch ist aber nun die Trennung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften eigentlich? Alle Wissenschaft ist selbst historisch und so auch ihre Einteilung in diese beiden großen Bereiche. Es ist - wie wir wissen - gerade die Bestrebung Diltheys und seiner Nachfolger, die Geisteswissenschaften positiv gegen die Naturwissenschaften abzugrenzen, die nicht zuletzt mit dem objektiven Experiment eine Methode an der Hand haben, widersprüchlichen Theorien und Interpretationen zu begegnen.

Im Wesentlichen sind es zwei Dinge, die wir da festgestellt haben: Zum einen benötigt die Geisteswissenschaft das Wiedererkennen des Vertrauten im Fremden, also ein - vermutlich - genuin menschliches Verständnis des menschlichen Treibens und der menschlichen Kultur, zum anderen markiert als methodologischen Kernpunkt der Zirkel des Verstehens - als Verstehens des Ganzen durch seine Einzelteile, vice versa - geisteswissenschaftliches Arbeiten.²⁶⁰ Es gibt nun durchaus Gründe, diese Kriterien anzuzweifeln, wenngleich - sofort im Vorhinein - festgehalten werden muss, dass selbst wenn diese als gültig erachtet werden müssen, dass logischerweise allein nicht ausreicht, um die Trennung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften gänzlich aufzuheben.

Wir haben bereits besprochen, dass der erste Punkt möglicherweise nicht völlig trägt. Die Frage, ob wissenschaftliche Arbeit so etwas wie empathisches Verstehen benötigt, ist - auch ohne zu leugnen, dass es vielleicht der wissenschaftlichen Arbeit *hilft* - nicht automatisch zu bejahen. Man kann vernünftige Theorien über Gegenstände bilden, die uns unähnlich sind [wie das Fledermaussein], vielleicht ist das mit Theorien über menschliche Kulturgegenstände nicht viel anders. Nun ließe sich freilich anführen, dass gerade diese Empathiebedingung eine vortheoretische Voraussetzung von Geisteswissenschaft überhaupt ist; soll heißen: ohne diese gäbe es überhaupt

²⁶⁰ s. Abschnitt IV.

keine Geisteswissenschaft, weil uns zu uns selbst eben der Zugang fehlte, der uns zu anderen Lebensformen [wie Fledermäusen oder auch Steinen] fehlt.

Das ist erst einmal ein einzusehender Gedanke. Dennoch müssen wir den von einem weiteren trennen. Denn die Frage ist doch, ob damit gemeint ist, dass wir schlichtweg niemals auf die Idee gekommen wären, den Menschen in anderer Art und Weise zum Gegenstand wissenschaftlichen Forschens zu machen als die materielle Welt - eben weil wir weitere Gegenstände in der Welt fanden, die in der materiellen Welt nicht vorkommen [so wie eine Fledermauskultur], und diese zum Objekt unserer Untersuchungen machten -, oder ob damit gemeint ist, dass wir tatsächlich nur dank unseres empathischen Verstehens ebendiese Gegenstände auch angemessen begreifen können - also über eine subjektive Vorstellung von ihnen hinaus, auch zur wissenschaftlichen Theoretisierung gelangen können. Ersterem Punkt ist trivialerweise zuzustimmen: Ohne Geist und seine Produkte keine Geisteswissenschaften. Aber wie viel Nähe ist nötig, um die zündende Mitte der Erkenntnis zu finden? Warum - mit anderen Worten - sollte die zündende Mitte nicht auch zwischen verschiedenen objektiven Theorien über subjektive und Kulturphänomene zu finden sein? Schließlich ist immer noch nicht recht verständlich, wie der Zustand des Verstehens objektiv zu fassen ist, ihm also objektive Gültigkeit zugestanden werden kann.²⁶¹

Wir müssen dabei selbstredend zugestehen, dass das Menschsein eine wesentliche Voraussetzung für Geisteswissenschaft ist. Aber das ist sie auch für die Naturwissenschaften. Ob diese Befähigung allerdings in dem einen Falle einem *anderen Vermögen* entspringt, als in dem anderen, lässt sich nicht mit völliger Gewissheit festhalten. [Beherrschen alle quantitative Sozialforschung, aber würde sich manchen die qualitative prinzipiell verschließen?] Liegt die Trennung hier so strikt vor, wie die oberflächliche Betrachtung es nahelegen mag, sei dahingestellt. Es bleibt zu hoffen, dass wir im Verlaufe der Wissenschaftsgeschichte darüber noch mehr lernen werden; eine Hoffnung, die auch Williams teilt: Die Sozialwissenschaften müssten „nicht den Versuch wagen, es den Naturwissenschaften im Hinblick auf eine absolute Konzeption der Welt gleichzutun, aber wir benötigen reflexive gesellschaftliche Erkenntnis, auch in der Geschichte, die *vorurteilslose Zustimmung* finden kann“²⁶².

Zum zweiten Punkt - der Methode des hermeneutischen Zirkels als rein geisteswissenschaftlicher Angelegenheit - hat Wolfgang Stegmüller ein, zwei bemerkenswerte Sachen gesagt. Er analysiert zunächst verschiedene Bedeutungsmöglichkeiten, zu der einzig interessanten - der Abhängigkeit der Bedeutung der einzelnen Teile vom Gesamtsinn, wie der des

261 Ein wichtiger Punkt, ihm werden wir im kommenden Kapitel 5, Abschnitt II nachgehen.

262 Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, S. 275f. (meine Hervorhebung).

Gesamtsinns von den einzelnen Teilen - weiß er zu bemerken: „Dies ist zwar [...] eine echte Schwierigkeit, aber kein *Zirkel*, sondern ein *Dilemma*.“²⁶³ Doch dies sei weder prinzipiell eine unüberwindbare Hürde für geisteswissenschaftliche Erkenntnis - also so, wie Diltheys infinites Kreisen um die kulturellen Gegenstände -²⁶⁴, noch allein Problem der Geisteswissenschaften. Schließlich stellt sich das Problem den Naturwissenschaften in ähnlicher Form, nämlich in der Deutung der empirischen Daten vor dem theoretischen Hintergrund der jeweiligen Naturwissenschaft.²⁶⁵ Es stellt sich in allerlei Facetten, im Kern lässt es sich aber auf einen Punkt reduzieren: Wenigstens, wenn man annimmt, dass die Naturgesetze auch über empirische Prüfungen erschlossen werden können und nicht zur bloßen Deduktion bereits dem Untersuchenden an die Hand gegeben sind, lässt sich nicht leugnen, dass eine „hermeneutische Spirale“ - wie Stegmüller es lieber nennen möchte - formal auch in den Naturwissenschaften herrscht. Auch naturwissenschaftliche Theorien müssten sich in ihrem Zusammenspiel mit dem tatsächlichen Datenmaterial bewähren, die einzelnen, konkreten Fälle müssten gesetzgemäß bewertet, wie die Gesetze als Sud der Einzelfälle gesehen werden; ebenso wie in den Geisteswissenschaften die Einzelteile des Textes, die Spuren des historischen Ereignisses, die Facetten des kulturellen Gegenstandes mit der objektiven Theorie über sie konsistent sein und harmonisieren müssen.

Wieder kommen wir an einen Punkt, an dem die Bewertung von Natur- und Geisteswissenschaften mehr nach ihrem faktischen Fortschritt als ihrer intrinsischen Beschaffenheit vorgenommen, beziehungsweise dieses und jenes als Eins empfunden wird. Wir finden den Zirkel oder eben die Spirale der Hermeneutik in anderem Gewand auch in den Naturwissenschaften, vermutlich in jedem auf Erkenntnis gerichteten Treiben, wenn denn die Erkenntnis objektiv, wenn sie wissenschaftlich, vielleicht sogar bereits, wenn sie sinnvoll sein soll.

Aber - Hand auf's Herz - betreiben wir hier nicht schändliche Gleichmacherei? Sicher, der Gedanke, dass alle Erkenntnis sich darin ähnlich ist, dass sie Erkenntnis ist, ist nicht mal trivial, er ist obszön tautologisch. Und selbst wenn wir zugestehen, dass wissenschaftliche Erkenntnis objektiv ist, so ist damit nicht automatisch gesagt, geistes- und naturwissenschaftliche Erkenntnis in ihrer heiligen Objektivität seien qualitativ gleichartig. Haben wir nicht einen *echten* Unterschied, der die Natur- auf der einen, die Geisteswissenschaften auf der anderen inner- beziehungsweise außerhalb des Lagers der *Naturwissenschaften* hält? Was - so sollten wir doch fragen - ist mit dem

263 Stegmüller: *Rationale Rekonstruktion*, S. 39.

264 s. Abschnitt IV.

265 vgl. Stegmüller: *Rationale Rekonstruktion*, S. 58f. Für einen Moment prüft er noch die Hypothese, dass zwischen Hintergrundwissen und Fakten in den Naturwissenschaften scharf unterschieden werden könne, muss dies aber schließlich auch zurückweisen. (vgl. S. 72f.)

naturwissenschaftlichen Experiment?

In der Tat scheinen wir zunächst kein Äquivalent dazu in den Geisteswissenschaften zu haben. Während die Geisteswissenschaftler reden und reden, einigen sich die Naturwissenschaftler hie und da auf ein, zwei Anordnungen und lassen die Welt entscheiden.

Stegmüller weist übrigens darauf hin, dass - selbst wenn man einem solchen ausschlaggebenden Experiment Gültigkeit zugestehen würde -, es (mindestens) eine Naturwissenschaft gebe, die da unglücklich nebenbei stehe: Die „*Astronomie* [...] kann niemals zu einer experimentellen Wissenschaft werden, da wir Himmelskörper nicht verschieben können.“²⁶⁶ So wahr wie das ist und so sehr es auch wieder vor Augen führt, dass auch in den Naturwissenschaften die Gesetze nicht frei der Empirie begriffen werden können, so wenig ist es problematisch für unsere Frage. Denn wir könnten dies bequem umgehen, indem wir einfach die Astronomie bei den Geisteswissenschaften eingliedern. In einen gewissen Sinne ist sie schließlich auch nichts anderes als die Geschichte der physikalischen Welt.²⁶⁷

Doch man mache sich da nichts vor. Um die Gültigkeit eines empirischen Experiments muss man sich auf dessen Rahmenbedingungen einigen, was heißt, den gemeinsamen theoretischen Rahmen als richtig anzuerkennen, die gewählten technischen Aufbauten als diesem angemessen ansehen und letztlich das Resultat als ausschließlich aus diesen - hoffentlich vollständig erkannten - Gegebenheiten begreifen. Das unterscheidet sich formal ebenso nicht besonders von der Situation, in der sich Geisteswissenschaftler auf Grundannahmen hinsichtlich eines Gegenstandes auf ihre - vermutlich komplexeren - Vorannahmen einigen und ihre Arbeitsmethoden versuchen möglichst offen zu legen. Denn auch dort würde gelten: Stimmte man über all dies überein und käme dennoch zu anderen Ergebnissen, man müsste sich fragen, wie sich die Abweichungen erklären ließen; im schlimmsten Falle, ob so mancher Wissenschaftler noch ganz bei Trost wäre.

Das naturwissenschaftliche Experiment ist so kein Alleinstellungsmerkmal der Naturwissenschaften, es ist das Musterbeispiel für wissenschaftliches Arbeiten. Dass das Datenmaterial in dem einen Falle von Geräten herrührt, die dazu erfunden wurden, die materielle Welt objektiv wiederzugeben, im anderen von Menschenhand mit all der dazugehörigen Unschärfe gemacht wurde, ist allenfalls ein Unterschied in der Gestaltung des konkreten Experiments, nicht in gänzlich verschiedenen Untersuchungsmethoden schlechthin.

²⁶⁶ vgl. Stegmüller: *Rationale Rekonstruktion*, S. 54.

²⁶⁷ Ein Gedanke, den wir kurz noch einmal in Kapitel 4, Abschnitt III streifen werden.

KAPITEL 3: OBJEKTIVITÄT UND SUBJEKTIVITÄT

Wir müssen so die Spaltung unseres Wissenschaftsbetriebes vielleicht als heuristische, vorläufige verstehen, die von dem ungleichen Fortschrittsgrad gegenstandsbezogener Forschung herrührt. Das mag vielerlei Ursachen haben, teilweise sogar den Kontingenzen der Forschungsgeschichte verschuldet sein. Der als ungleich empfundene Fortschrittsgrad in den Natur- gegenüber den Geisteswissenschaften ist dabei vielleicht in ähnlicher Weise Ursache wie Folge unserer Verfassung als menschliche Wesen. Doch selbst wenn Geist und Materie zwei verschiedene Qualitäten der Wirklichkeit sind, so bedeutet das nicht automatisch, dass auch die mit ihnen beschäftigten Wissenschaften gänzlich verschiedener Natur sein müssen. Vielmehr ist die Forderung nach Objektivität eine der Wissenschaft schlechthin intrinsische. Man mag sich in vielfältiger, ersprießlicher Weise mit den Phänomenen des Geistes und des empathischen Verstehens beschäftigen und dabei nicht einmal dümmer werden. Aber für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung muss die objektive Betrachtung angestrebt, ja verbindlich sein.

Kapitel 4: Grenzen und Vollständigkeit

Der Mensch ist ein Hochwesen, trotzdem tut er doof.

Helge Schneider

I

Transzendentaler Naturalismus und die Absolute Konzeption. Der Untersuchende im Transzendentalen Naturalismus. Die Schachparabel.

Eine Grundvoraussetzung, die eine anspruchsvolle Version einer Absoluten Konzeption der Wirklichkeit gewährleisten muss - das heißt nicht nur die Implementierung bestimmter perspektivischer Phänomene in eine objektive Theorie, sondern das zumindest prinzipielle Einbeziehen möglicher Perspektiven in eine Weltansicht - ist die Falschheit des Transzendentalen Naturalismus; der These also, dass bestimmte Erkenntnisbezirke einem Untersuchenden daher notwendigerweise verschlossen bleiben, weil sie für seine möglichen Mittel und Methoden einen blinden Fleck bilden.²⁶⁸ Auf bestimmte Fragen könne ein bestimmter Untersuchender demnach notwendigerweise nicht antworten, nicht nur aus seiner kontingenten Position, sondern seiner konkreten Verfasstheit als erkennendes Subjekt heraus.

Offensichtlicherweise ist kein erkennendes Wesen, welches über einen wie auch immer gearteten Mangel an Erkenntnis verfügt, in der Lage, a posteriori Beweise gegen den Transzendentalen Naturalismus vorzubringen. Wenn er wahr ist, können seine Gegner genauso wenig wie seine Befürworter den Finger auf jene möglichen Einsichten legen, die sie *nicht* haben können. Nur wer über alle Erkenntnisse schlechthin verfügt, könnte mit Sicherheit urteilen, ob manche davon bestimmten Untersuchenden gänzlich vorenthalten wären. Es ist ein bezeichnendes Merkmal eines jedes begrenzten Untersuchenden, dass er nicht nur nicht weiß, ob der Transzendentalen Naturalismus wahr ist oder nicht, sondern auch nicht, ob und in welcher Weise, wenn er wahr ist, er zu den Wesen gehört, die davon betroffen sind. Dieser Umstand ist solange unproblematisch, wie Ziel der Untersuchung nur perspektivische Theorien sind, also Theorien, die dem Untersuchenden die Welt so näher bringen, wie sie für ihn schlechthin ist; für eine

²⁶⁸ Wir sind dem bereits im Kapitel 2, Abschnitt III nachgegangen.

Forschungsgemeinschaft also intersubjektive. Man kann vielleicht sogar noch einen Schritt weitergehen und behaupten, dass lediglich objektive Theorien über bestimmte Gegenstände mit dem Transzendentalen Naturalismus kein Problem haben, da es ja unvollständige objektive Theorien geben kann.²⁶⁹ Nur wer nach der Absoluten Konzeption der Wirklichkeit und damit einem umfassenden Verständnis der Welt strebt, muss sich Gedanken über die Vollständigkeit seines Erkenntnisreiches machen. Das wird nicht zuletzt daran deutlich, dass auf Grundlage zweier unvollständiger objektiver Erkenntnisssysteme zwei unterschiedliche vermeintliche Absolute Konzeptionen entwickelt werden könnten.²⁷⁰ Das Streben danach, perspektivische Phänomene ebenso wie objektive Erkenntnisse in einem holistischen Projekt zusammenzuführen darf - mit anderen Worten - nicht dadurch untergraben werden, dass man nur bestimmte, willkürliche Perspektiven mit einbezieht; und daher ist die Annahme, dass manche Perspektiven uns völlig unzugänglich sind, Gift für die Absolute Konzeption.

Zweifellos gibt es vieles, was ich nicht weiß, es gibt vieles, was wir nicht wissen, und es gibt vieles, was der Verfechter des Transzendentalen Naturalismus nicht weiß. Beschäftigen wir uns also ein wenig mit dem, was wir nicht wissen.

Zunächst ist festzuhalten: Jeder Untersuchende ist im Besitz einer Teilmenge des beschworenen Reiches der Erkenntnis. Er ist des in dem Sinne, dass er über subjektive Erkenntnisse verfügt, wie über eine Auswahl intersubjektive und objektive, die ihm vom objektiven Geist oder dem Weltwissen und seinen eigenen Bestrebungen, die Welt zu erkennen, gestellt werden. Das macht seine komplexe individuelle Repräsentation der Wirklichkeit aus. Doch diese Quellen seiner Erkenntnis sind selbst keine vollständigen Beschreibungen der Welt. Vielmehr ist auch der objektive Geist historisch und unvollständig, mindestens (doch in der Regel weitaus mehr) durch die anthropologischen Grenzen, die sich dem Erkennen einer Spezies von Untersuchenden darbieten. Das Reich der Erkenntnis also ist zu verstehen als jene Menge an möglichen Erkenntnissen, die die faktischen bis möglichen objektiven Geister aller faktischen bis möglichen Spezies beinhaltet. Vor diesem Anspruch gibt es vermutlich sehr viel, was ein Untersuchender nicht weiß.

Die Erkenntnisse nun, über die er nicht verfügt, sind jene, über die er noch nicht verfügt, weil er sie noch nicht erschlossen hat, aber von seiner konkreten epistemischen Situation - seiner

269 Ein Musterbeispiel hierfür wäre die Physik, wie wir im letzten Kapitel, Abschnitt II, aber auch in Einleitung, Abschnitt III gesehen haben.

270 s. Kapitel 6, Abschnitt III.

raumzeitlichen, geistesgeschichtlichen, kognitiven, lebenspraktischen Position heraus - aus noch erschließen kann, so wie jene, die er nicht hat, von einer anderen epistemischen Situation aber erlangen könnte - hierbei handelt es sich also um anthropologisch mögliche Erkenntnis -, und jene, die er nicht hat und unter keinen Umständen haben könnte, weil jener Bereich möglicher Erkenntnis ihm und anderen Untersuchenden seiner Art gar nicht zugänglich wäre - bezeichnend aufgrund einer konstitutiven Beschränkung seines Erkenntnisvermögens. Jener zuletzt genannte Bereich des Nichtwissens ist an dieser Stelle nun unter Disput.

Natürlich ist nicht alles, was ein Untersuchender für eine Erkenntnis hält, auch wahr. Vielmehr sind in der Menge seiner Überzeugungen auch reichlich Irrtümer oder Ungenauigkeiten. Das ist für unsere Überlegungen zunächst aber gar nicht so problematisch. Die Möglichkeit, eine Überzeugung als falsch zu identifizieren, ist gerade durch das Vorhandensein des objektiven Geistes oder anderer Untersuchender gegeben. So sind die Irrtümer, denen der Untersuchende aufsitzt selbst potentielle Erkenntnisse, die er erlangen kann, nämlich die Erkenntnis der Falschheit einer Überzeugung; wenn man feststellt, was etwas nicht ist, weiß man schließlich schon ein kleines bisschen mehr als zuvor. Und natürlich ist nicht alles, was wir prinzipiell an Erkenntnissen erlangen können, wahr. Allein die faktische Existenz konkurrierender wissenschaftlicher Theorien ist ein gutes Indiz dafür, dass im objektiven Geist nicht alles frei von Irrtümern ist; das gilt zumindest solange, wie man annimmt, dass überhaupt etwas, was wir erkennen können, darüber hinaus so etwas wie einen Wahrheitsstatus hat. Doch auch hier haben wir so lange noch keine Schwierigkeiten mit unserem Modell, wie wir durch weitere Forschungen in der Lage sein werden, diese Irrtümer auszumerzen.

Bedenklich wird die Angelegenheit, wenn wir falschen Überzeugungen aufsitzen, die wir prinzipiell, also anthropologischerweise nicht korrigieren können. [Als Beispiel könnte man hier den Cartesischen Dämon anführen, der uns dergestalt Illusionen vorspielt, die wir niemals in der Lage sein werden, zu durchschauen.]²⁷¹

Man kann sich kurz einmal fragen, ob unkorrigierbare falsche Überzeugungen nicht dasselbe sind wie unbeantwortbare Fragen, ob also - mit anderen Worten - der Transzendente Naturalismus nicht in waschechten cartesianischen Szeptizismus implodiert. Dafür spricht sicherlich, dass der Untersuchende in keinem der beiden Fälle die Kraft besitzt, seine missliche Lage zu ändern, wie vielleicht auch die Misslichkeit seiner Lage überhaupt einzusehen.²⁷² Vermutlich aber liegt der Hauptunterschied in der

271 vgl. Descartes: *Meditationen*, Erste Meditation, 16, S. 16ff.; vgl. auch Williams, *Descartes*, S. 37f.; s. ferner Kapitel 5, Abschnitt III.

272 Tatsächlich teilen beide - wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden - den infektiösen Charakter, den gesamten

Denkrichtung beider Theorien. Während der cartesische Skeptizismus als Methode eines einzelnen Untersuchenden funktioniert, der erst einmal alle möglichen Erkenntnisse ununterschieden unter Generalverdacht stellt, bemüht sich der Transzendente Naturalismus um eine objektive Beschreibung des Verhältnisses verschiedener untersuchender Subjekte zueinander und zur Welt. Letzterer lebt also von der logischen Trennung möglicher und unmöglicher Erkenntnis, muss tatsächlich voraussetzen, dass es überhaupt Erkennbares gibt, um Sinn zu haben. Denn wenn alles Täuschung ist, benötigen wir keine Unterscheidung zwischen dem, was wir wissen können, und dem Unerkennbaren.

Weitergedacht kann nun dieser unerkennbare Bestandteil der Erkenntnis von Untersuchenden stark variieren. Heimische Erkenntnisbezirke können je nach Spezies beziehungsweise epistemischer Beschaffenheit des Forschenden ganz andere Bereiche sein. Erkenntnisse, die für den einen subjektiver Natur sind, können für den anderen objektiv beschreibbar sein, für noch einen anderen Untersuchenden unzugänglich.²⁷³ Unterschiedliche subjektive Perspektiven auf die Welt können also auch verschiedene individuelle Gesamtbilder erzeugen, die sich um dieselben Gegenstände drehen, aber deren Status hinsichtlich ihrer Objektivität variieren kann. Es genügt nicht - das ist der hier hervorzuhebende Punkt -, dass ein Untersuchender nicht in der Lage ist, subjektive Phänomene eines anderen als subjektiv nachzuempfinden. Wäre dies der Anspruch, würden wir - je nach angesetztem Niveau von Nähe und Fremdheit - nicht einmal die Zustände anderer Menschen oder anderer Lebewesen verstehen können.²⁷⁴ Vielmehr muss er überhaupt eine Theorie darüber formulieren können, deren Wahrheitswert in irgendeiner Form überprüfbar ist. Wenn er aber nicht einmal dazu in der Lage ist, dann haben wir die Situation, dass etwas für den Untersuchenden wirklich unerkennbar ist. Es gibt verschiedene Art und Weisen, eine solche epistemische Abgeschlossenheit theoretisch zu formulieren.

Was solche Auffassungen vereint, ist - so meine Auffassung - ein psychologischer Reflex. Im Folgenden soll ein Vergleich bemüht werden, um diesen Reflex zu erklären. Denn eines ist unumstritten: Nichtwissen ist für den konkreten Untersuchenden erst einmal Nichtwissen schlechthin, egal welches Nichtwissen er betrachtet.

Der Vergleich, den ich bemühen will, zieht ein bemerkenswertes Spiel heran, an dem man

Bereich der Erkenntnisse eines Untersuchenden über den Haufen werfen zu können.

273 Dieser Gedanke ist entscheidend für die Kritik im folgenden Abschnitt.

274 Wir haben dies bereits in Kapitel 3, Abschnitt IV besprochen.

sehr gut einiges über unser Erkenntnisvermögen lernen kann. Die Rede ist vom Schach.²⁷⁵ Die Regeln, denen das Schachspiel unterliegt, sind allesamt von Menschen gemacht. Die Regeln, denen die Welt unterliegt, nicht. Dennoch sind wir beiden auf ähnliche Weise nicht gewachsen. Denn obwohl die Regeln des Schach übersichtlich und leicht verständlich sind, ist das Spiel selbst ausgesprochen unübersichtlich und kompliziert in dem Sinne, dass wir es nur zu einem winzigen Teil überschauen im Verhältnis zu den möglichen Zügen und Konsequenzen aus tatsächlichen Zügen, die wir tätigen. Denn man mache sich da nichts vor: Auch unsere Strategie und Schachtheorie ist keinesfalls deduktiv abgeleitet von den Regeln, die das Spiel konstituieren; ganz ähnlich wie bei der Forschung an den Theorien über die Welt, ist das Vorgehen dort ein induktives. Da wir nicht alle möglichen Züge sowie alle möglichen Konsequenzen, kurz: alle möglichen Spielverläufe kennen, sind wir größtenteils nicht gänzlich im Bilde darüber, wie sich ein bestimmter Zug auf die Gewinnchancen auswirkt. Eine vollkommene Strategie aber müsste die statistischen Folgen eines jeden Zuges vor dem Hintergrund jedes möglichen Spielszenarios berücksichtigen.

Nun ist es nicht so, dass dies prinzipiell unmöglich wäre. Der Gedanke, es gäbe unendlich viele Spielverläufe ist offensichtlich falsch: Es gibt endlich viele Felder, endlich viele Figuren und es gibt keine Möglichkeit nicht zu handeln. Zweifellos ergibt das unglaublich viele Verläufe, von denen wir aufgrund unserer quantitativen kognitiven Beschränkung - also der reinen performanten Kompetenz alle Varianten fertigzudenken, nicht aber der grundlegenden Fähigkeit, verschiedene Züge zu durchdenken und zu verstehen - allerdings stets nur eine sehr begrenzte Menge überschauen; aber es fiel doch schwer zu widersprechen, dass ein begabteres Vernunftswesen ebendies könnte. Dieses müsste freilich eines sein, das mit einem ähnlichen Verständnis für das Spiel daherkommt wie wir es auf eben etwas beschränktere Weise haben. Denn selbst wenn wir technische Hilfsmittel zur Verfügung haben, die unsere Denkleistung entlastet, können wir diese ja stets nur mit den Theorien anwenden, die wir - von unserer unvollständigen Einsicht - als größtenteils induktiv erschlossene Strategien kennen. Denn gerade die gesuchte Theorie wäre ja eine, die abgeleitet werden müsste von dem Wissen um alle möglichen Spielverläufe.

Der Glaube, es gäbe nun unendlich viele Varianten, unterliegt einem sehr einfachen Reflex, der sicherlich den meisten endlichen Wesen anhaftet, die sich praktisch in einem Leben zurechtfinden müssen, in dem sie nicht alle Fakten und Zusammenhänge kennen, schon gar nicht in einem Maße der Gewissheit. Denn wenn etwas quantitativ derart unvorstellbar ist, dann beginnt

²⁷⁵ Möglicherweise wäre das Go-Spiel sogar ein schöneres Beispiel, da dort die Einförmigkeit des Spielaufbaus und -verlaufs dem der Welt vielleicht ähnlicher ist als die Eigenheiten der Schachfiguren. Das gehört aber in das Reich der Mutmaßungen.

man es ab einem gewissen, wenn auch vermutlich etwas unklaren Punkt, als etwas qualitativ anderes zu empfinden. Es ist nicht einmal, dass man tatsächlich behaupten würde, dass irgendein möglicher Zug, den man schon lange nicht mehr als Variante denken kann, anders ist als jener, der einem völlig klar vor Augen liegt; aber es macht einfach tatsächlich für einen selbst keinen Unterschied mehr, da es für sich unmöglich ist, ihn zu denken - eben weil man ihn nicht erreichen kann, aber wohlweislich könnte, wenn die eigene Denkleistung dem angemessen wäre. Auf seltsame Weise mutet dieses potentielle Wissen wie prinzipielles Nichtwissen an.

Nun sieht es mit der Welt noch schlimmer aus: Die Regeln der Welt haben wir ja nicht einmal gemacht, wenn man von den eingangs genannten Fällen von Regeln, die unerkennbare, moralische, mathematische oder fiktive Gegenstände betreffen, einmal absieht.²⁷⁶ Und die Welt ist groß und beileibe nicht so zweidimensional wie ein Schachbrett. Warum sollten wir also glauben, dass wir diese besser erkennen können als etwas Übersichtlicheres, von uns Geschaffenes?

Die naheliegende Antwort, die man als Aufklärungsbefürworter vielleicht geben müsste, wäre, dass die wissenschaftliche Arbeitsteilung durch die Wissenschaftsgeschichte hindurch es praktisch möglich macht, komplexe Probleme anzugehen, die erst einmal überwältigend erscheinen. Man könnte noch hinzufügen, dass es in der Geschichte stets auch Entdeckungen und Erfindungen gab, die ganz neue Möglichkeiten an die Hand gaben, um sich solcher Herausforderungen anzunehmen. Diese Antwort ist wenigstens plausibel und zumindest in Rücksicht auf die Unvorhersehbarkeit von Geschichte schlichtweg wahr. Aber sie erfasst nicht den Kern des Problems. Denn - und das ist der ganze Witz - es gibt hier keinen Unterschied. Der Schachspieler ist in seinem Verständnis eines Spieles in derselben Situation wie der Forscher in seinem Verständnis der Welt. Es spielt gar keine Rolle, ob die Regeln menschen-, gott- oder weltgemacht sind! Die Überforderung ist eine quantitative, aber so gewaltige, dass sie den Anschein macht, ihr prinzipiell und unzerüttbar nicht gewachsen zu sein.

Um dieser vorangestellten, grobschlächtigen Psychologisierung noch einen fadenscheinigen argumentativen Anstrich zu geben: Es muss - wie gesagt - endlich viele Spielverläufe vom Schach geben, von denen man Theorien beziehungsweise Strategien erschließen könnte, weil es a) endlich viele Felder gibt, b) endlich viele Figuren und c) die Möglichkeit des Nicht-Handelns nicht besteht. Übertragen auf die Erforschung der Welt müsste man entweder zeigen, dass die Welt a) unendlich sei, in dem Sinne, dass es keinem noch so beschaffenen und aufmerksamen Untersuchenden gelingen kann, an hinreichende Daten zu kommen, oder b) die in der Welt vorkommenden

²⁷⁶ s. Kapitel 1, Abschnitt I.

Gegenstände nicht alle in wechselseitiger Beziehung stehen, so dass man Daten über sie sammeln könnte, oder c) es keine Untersuchungen über die Welt gibt oder geben kann, die diese Daten angemessen auswertet. Die Punkte a) und b) haben aus sich heraus wenig Überzeugungskraft, allein da - kurzgefasst - jemand, der so etwas behauptete, etwas wüsste, was er nicht wissen kann. Glaubhaft ist sicherlich c), denn ob man nun glaubt, dass eine Absolute Konzeption der Wirklichkeit erlangbar ist oder nicht, wird sich nicht verifizieren oder falsifizieren lassen, wenn keiner forscht. An der Wahrheit oder Falschheit dieses Glaubens ändert sich nichts, wenn beispielsweise alle untersuchenden Wesen des Universums einfach aussterben oder das Interesse verlieren, die Welt zu erforschen. Das wäre - gelinde gesagt - ziemliches Pech, aber das ist sicherlich auch nicht der Punkt, den Vertreter des Transzendentalen Naturalismus und seiner Spielarten machen wollen. Es geht ja schon darum, dass der brave Forscher bis zum letzten Tag forschen kann, ohne die Welt angemessen und vor allem vollständig zu begreifen.

Vor diesem Hintergrund ist es psychologisch nur zu verständlich, dass hinter der Einsicht in die Beschränktheit des eigenen Potentials der Gedanke der Begrenztheit des Menschlichen schlechthin lauert. Und vermutlich ist dies als die Triebfeder des Transzendentalen Naturalismus zu sehen. Seiner generellen Schlüssigkeit hilft dies freilich nicht.

II

Drei Ebenen der konstitutiven Erkenntnisgrenzen: alternative Begriffsschemata, alternative Erkenntnishorizonte, alternative Vernunftsformen.

Es gibt nun (mindestens) drei Ebenen der notwendigen oder konstitutiven Beschränkungen des Erkenntnisvermögens. Explizit sei darauf hingewiesen, dass diese in Abhängigkeit von einer spezifischen erkenntnisbezogenen Anthropologie eines Untersuchenden verschieden auszufallen vermögen. Im Kern hängt ihr Verständnis von der Theorie des Verhältnisses von Sprache, Erkennen und Denken eines untersuchenden Wesens ab und allein für unseren menschlichen Standpunkt herrscht keine abgeschlossene Einigkeit darüber, wie dieses genau zu fassen ist. Und selbst wenn jemand glaubt, im Besitz einer anthropologisch gültigen Antwort zu sein, so wäre dies ja auch nur die Antwort für eine bestimmte Variante von Begrenztheit, ohne eine Aussage darüber machen zu

können, in welchem Verhältnis sie zu anderen möglichen konstitutiven Beschränkungen steht.

Im Kern geht es auf jeder Ebene um den folgenden Sachverhalt: Die dort angenommenen Grenzen seien konstitutiv für eben jenen Untersuchenden, nicht für die Erkenntnismöglichkeit der von der Welt gegebenen Dinge schlechthin. Dieser Gedanke hat nur Sinn, wenn es - zumindest prinzipiell - Alternativen zu den Erkenntnismöglichkeiten eines bestimmten Untersuchenden geben könnte. Weiterhin - so die Begrenztheit des Untersuchenden notwendig und unüberwindbar sein sollen - müssen die Art und Weisen der verschiedenen Theorien der Untersuchenden inkommensurabel, das heißt - zumindest teilweise - einander nicht zugänglich sein. Die (mindestens) drei Ebenen, auf denen solche unüberwindbaren Begrenzungen zu finden sein könnten, sind zum einen die der Begriffssysteme oder -schemata, der Erkenntnisapparate oder -horizonte und der Vernunft, des Denkens oder der Logik.

Auf der ersten Ebene regiert der Gedanke, dass in verschiedenen Begriffsschemata einzelne oder gar alle Begriffe eine in ein anderes Schema nicht übersetzbare Bedeutungen haben. Es gibt verschiedene Beispiele für solche Überlegungen: Begriffe könnten historisch ihre Bedeutung derart verschoben haben beziehungsweise revolutioniert worden sein, dass eine hinreichende ethymologische Aufarbeitung nicht möglich ist.²⁷⁷ Oder eine Sprache könnte von der eigenen derart verschieden sein, dass sich keine Begriffe finden, dort konstruierte Bedeutungen wiederzugeben.²⁷⁸ Oder - so wir noch bereit wären, es Sprache zu nennen - sie könnte ein unentwirrbares „Gemurmel“ sein, dem rekonstruierbarer, sinnhafter Inhalt völlig abgeht.²⁷⁹ Wichtig ist nur, dass nicht etwa aus kontingenten Gründen [wie beispielsweise dem Fehlen eines lebendigen kompetenten Nutzers einer Sprache] eine teilweise oder vollständige Unübersetzbarkeit herrscht, es muss prinzipiell unmöglich sein, Bedeutungen der einen Sprache in der anderen nachzubilden beziehungsweise zu erfassen.

Für die Absolute Konzeption wäre die Existenz verschiedener Begriffsschemata allein

277 vgl. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, S. 123ff., insb. 160: „Da neue Paradigmata aus alten geboren werden, schließen sie gewöhnlich vieles vom Vokabular und der Ausrüstung ein [...]. Innerhalb des neuen Paradigmas treten alte Ausdrücke, Begriffe und Experimente in ein neues Verhältnis zueinander.“

278 vgl. Rorty: *Consequences of Pragmatism*, S. 6, insb. S. 9: „[W]e shall never be able to have evidence that there exist persons who speak languages in principle untranslatable into English or hold beliefs all or most which are incompatible with our own. [...] Why should we ignore the possibility that the trees and the bats and the butterflies and the stars all have their various untranslatable languages [...]?“ Wohl bemerkt: „I doubt that we can ever adumbrate general ways of answering questions like, Is it a conceptual framework very different from our own, or is it a mistake to think of it as a language at all?“

279 vgl. Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 11: „Was also ist der Wahnsinn in seiner allgemeinsten, aber konkretesten Form für denjenigen, der von Anfang an jede Ingriffnahme des Wahnsinns durch die Wissenschaft ablehnt? Wahrscheinlich nichts anderes als das Fehlen eines Werkes. [...] Seit seiner ursprünglichen Formulierung legt die historische Zeit ein Schweigen auf etwas, das wir in der Folge nur noch in den Begriffen der Leere, der Nichtigkeit, des Nichts erfassen können.“

deswegen ein Desaster, weil wir so möglicherweise wahre Erkenntnisse nicht einbeziehen könnten, da wir für sie keine Worte haben. Dass dies aus kontingenten Gründen stets der Fall sein kann [beispielsweise weil eine Sprache noch nicht so weit entwickelt ist wie eine andere oder bestimmte Gegenstände mit ihr noch nicht behandelt werden mussten], muss aber nicht automatisch zu einer solchen Übersteigerung führen, wie sie sich in der Schachparabel gezeigt hat.²⁸⁰ Denn die hier abzuwehrende These ist ja, dass überhaupt keine Übersetzungsmöglichkeit bestehen kann, auch wenn man neue Termini einführt oder gegebenenfalls die bestehende Grammatik erweitert oder anpasst.

Die Hauptschwierigkeit einer solchen These liegt dabei weniger darin, ob und wie wir unsere Sprache überhaupt modifizieren können, als wie Übersetzung überhaupt funktioniert. Denn schon in der bloßen Interpretation von Äußerungen in meiner eigenen Sprache steht man manchmal vor dem Problem, ob gedeutete Bedeutung der intendierten entspricht (und beim Verstehen von Fremdsprachen wird es da nicht einfacher). In vielen Fällen - wie an prominenter Stelle bei Wittgensteins Käfer²⁸¹ - ist dabei auch gar nicht klar, wie die Verifikation vonstatten gehen soll, die Gemeintes mit Verstandenem abgleicht. Dem - wenn wir das Kind einmal so nennen wollen - Begriffsschemarelativismus scheint eine seltsam atomistische Vorstellung von Bedeutungen zugrunde zu liegen, als gäbe es für jeden Begriff einen ihm entsprechenden in der anderen Sprache oder - so Unübersetzbarkeit herrschen soll - gerade nicht.

Das Bild, das sich nun zeichnet, ist, dass sich eine hypothetische Sprache 1 größtenteils in eine hypothetische Sprache 2 übersetzen ließe, aber dennoch Bereiche aufwiese, die man in Sprache 2 überhaupt nicht wiedergeben könnte, da einem einfach die Begriffe fehlen und auch nicht begreiflich gemacht werden könnten. Eine weitere hypothetische Sprache 3 könnte nun weiter weder in Sprache 1 noch in Sprache 2 übersetzt werden können, wobei man sich denken könnte, dass es eine hypothetische Sprache 4 gibt, die zwar in Sprache 2 und 4 teilweise übersetzbar wäre, aber überhaupt nicht in Sprache 1.

Der Gedanke scheint also zu sein, dass es eine Art von objektiver Sprache gibt, in deren

280 s. Abschnitt I.

281 vgl. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, §293: „Wenn ich von mir selbst sage, ich wisse nur vom eigenen Fall, was das Wort 'Schmerz' bedeutet, - muß ich *das* nicht auch von den Andern sagen? Und wie kann ich denn den *einen* Fall in so unverantwortlicher Weise verallgemeinern? [...] Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir 'Käfer' nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist. - Da könnte es ja sein, daß Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. [...] Aber wenn nun das Wort 'Käfer' dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? - So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. [...] Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von 'Gegenstand und Bezeichnung' konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus.“

Muster sich alle anderen einbinden. Denn wenn es teilweise Übersetzbarkeit gibt, muss man auch den Gedanken zulassen können, dass sich alle möglichen Sprachen in eine hypothetische Sprache 5 übersetzen lassen. Aber wenn nun mit dieser Sprache eben alle anderen Sprachen verständlich gemacht werden können, ist unklar, warum nicht jemand in der Lage sein sollte, Sprache 5 zu erlernen, und so auch ihm eigentlich unzugängliche Begriffe auf der Ebene der umfassenderen absoluten Sprache benutzen zu können. Es ist nicht unumwunden einsichtig, wieso jemand, dessen Sprache in eine umfassendere übersetzt werden kann, nicht auch jene umfassendere erlernen können sollte.

Die Schwierigkeit dieses Gedankens wird deutlich, wenn man ein Argument von Davidson betrachtet, welchem Rorty eine nicht unwesentliche Wendung gibt. Davidson weist darauf hin, dass wenn ein Übersetzer einer Fremdsprache eine Ungereimtheit im Verstehen feststellt, das dreierlei bedeuten kann: Entweder verwendet der andere die Sprache falsch, drückt also einen richtigen Gedanken in den falschen Worten aus, oder er ist einfach anderer Meinung, drückt sich also mit den richtigen Worten aus, oder redet ganz und gar Unsinn.²⁸² Der Übersetzende kann dies nicht ohne weiteres entscheiden, es sei denn er verständigt sich mit einer anderen Sprache, die beide kompetent verwenden können, darüber, wie der andere es nun gemeint habe. Rorty führt diesen Gedanken so weiter: „We can and must play off awkward translations against ascriptions of quaint beliefs, and vice versa, but we will never reach the limiting case of a foreigner all or most of whose beliefs must be viewed as false according to a translation scheme that pairs off all or most of his terms as identical in meaning with some terms of English [...] [I]f we can never find a translation why should we think that we are faced with language users at all?“²⁸³

Wenn wir also der Überzeugung sind, der andere verwende Sprache, dann können wir auch nicht ohne weiteres beginnen auszugrenzen, welche Begriffe nicht übersetzbar wären, sondern müssen unsere Kompetenz dieser anderen Sprache steigern. Es ist einfach nicht einsehbar, wie eine Grenze durch eine Sprache laufen sollte, an der ein Fremdsprachler einfach nicht mehr weiterkommen könnte. Davidson kommt so richtigerweise zu dem Schluss, „daß wir über Unterschiede im Begriffsschema so ziemlich das gleiche sagen müssen, was wir auch über Unterschiede in der Überzeugung sagen: Wir steigern die Klarheit und Schärfe der Unterschiedsbekundungen [...], indem wir die Basis der gemeinsamen (übersetzbaren) Sprache beziehungsweise der geteilten Meinungen vergrößern. [...] [W]enn andere anders denken als wir, kann weder ein allgemeines Prinzip noch Berufung auf Belege uns zu der Entscheidung zwingen,

282 vgl. Davidson: *Wahrheit und Interpretation*, S. 79f.

283 Rorty: *Consequences of Pragmatism*, S. 6.

der Unterschied liege nicht in unseren Begriffen, sondern in unseren Überzeugungen.“²⁸⁴

Man wird wohl nicht unbedingt behaupten wollen, dass - gerade in Ermangelung einer allgemein verbindlichen Begrifflichkeit des Mentalen -²⁸⁵ unsere heutige Sprache allen Anforderungen der Absoluten Konzeption gewachsen ist. Allerdings ist es auffällig beliebig, wenn wir die Möglichkeit der Erweiterung hin zu - in unserem Beispiel - Sprache 5 gänzlich ausschließen würden, wo wir doch mit Übersetzbarkeiten verschiedener Sprachen mit verschiedenen begrifflichen Weiten durchaus vertraut sind.

Der zweite Aspekt, jener, der von McGinn explizit als *der* Träger des Transzendentalen Naturalismus benannt wird, ist die These, dass - Sprache hin oder her - es die (vermutlich biologischen) Beschränkungen unserer Erkenntnismöglichkeiten durch die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens sind, die uns gewisse Probleme - obschon wir sie sprachlich wie gedanklich fassen können -, unlösbar machen. Es fehle uns einfach die Fähigkeit, die Lösung des Problems zu erkennen.²⁸⁶ Dabei scheiden sich jene Bereiche der Erkenntnis, welche wir nicht greifen können, bei McGinn durch die Trennung von Fragen, die Geheimnisse sind - was heißt, dass sie aufgrund der kontingenten Erkenntnisfähigkeiten eines Subjektes nicht beantwortbar sind -, und Fragen, die Probleme sind - das heißt als prinzipiell von einem Subjekt lösbar eingestuft werden müssen.²⁸⁷

Bezeichnenderweise sind für ihn philosophische Fragen schlechthin Geheimnisse, wir haben also eine ganze Wissenschaft darum, was wir nicht wissen können. Das ist dahingehend eine feine Sache, weil wir endlich mal ein Beispiel von diesem unmöglich Erkennbaren haben, mit dem wir uns die ganze Zeit beschäftigen.

Es gibt hier nun (mindestens) zwei Punkte, die nachdenklich stimmen. Der erste dreht sich um die Einteilung der Fragen, welche Geheimnisse sind und welche nicht, der zweite um die Einteilung des menschlichen Erkenntnisvermögens in was man in gehobenes und alltägliches Denken scheiden könnte.

Ersterer lässt sich durch eine Diagnose klären, die McGinn stellt, nämlich die Diagnose des „chronischen Mangel[s] an Fortschritten“²⁸⁸ in der Philosophie. Da es sich bei dem fehlenden Fortschritt, den er meint, um „stetigen Fortschritt“ handelt, scheint es sich also nicht um ein bruchweises Ablösen verschiedener geistesgeschichtlicher Positionen voneinander zu handeln, als

284 Davidson: *Wahrheit und Interpretation*, S. 281.

285 s. Kapitel 3, Abschnitt III.

286 McGinn: *Die Grenzen vernünftigen Fragens*, S. 11. Wir haben diesen Ansatz am Beispiel des Psychophysischen Problems in Kapitel 2, Abschnitt III bereits umfassender skizziert.

287 vgl. *ibid.*, S. 12.

288 *ibid.*, S. 29.

vielmehr einem echten Aufbauen des einen Erkenntnisstandes auf den anderen. Und hier kann man sofort nach dem Maß fragen. Vermutlich gibt es Wissenschaften - die Naturwissenschaften natürlich -, in denen wir weiter fortgeschritten sind, in dem Sinne, dass wir glauben, mehr Fehler und Irrtümer ausgeschlossen zu haben als in anderen, aber wann eine wirkliche Fortschrittsblockade herrscht, bedarf eines objektiveren Standpunktes als lediglich der Feststellung, dass sich gerade nichts tut.

Und dass dies der Fall ist, ist ja nicht einmal wirklich klar. Manche Sozialwissenschaften scheinen sich doch nur in einem unwesentlich besseren Stadium ihrer Fortschrittseinschätzungen zu befinden als die Philosophie.

Das mächtigste Mittel, um den ganzen Ansatz ad absurdum zu führen, wäre, eine Theorie zu entwickeln, warum die Naturwissenschaften keinen Fortschritt machen. Und eine wirklich valide Einschätzung dessen ginge ja freilich nur von einem absoluten Standpunkt. (Wir könnten ja einfach noch eine Weile in die falsche Richtung laufen, bis wir begreifen, dass die materielle Welt beispielsweise anders erklärt werden muss.) Ein solcher Ansatz könnte freilich selbst kein naturwissenschaftlicher, sondern ein metanaturwissenschaftlicher und damit vermutlich philosophischer sein. Das Problem, was hieraus resultiert ist in doppelter Hinsicht lähmend: Ist Philosophie - wie McGinn meint - die Wissenschaft der unbeantwortbaren Fragen, so könnten wir postulieren, dass es eine wahre wissenschaftsphilosophische Theorie gibt, die beweist, dass der Fortschritt in den Naturwissenschaften illusorisch ist; wir wären aber nicht in der Lage, diesen Ansatz explizit auszubreiten. Wir könnten nun ein Argument einfordern, das uns zeigt, warum diese Theorie nicht existieren sollte und das ist ebenso wenig erkennbar wie jede Theorie, die den Transzendentalen Naturalismus stützt. Mit dieser Strategie ließe sich die Behauptung, es gebe keinen Fortschritt in der Philosophie, zumindest genauso in Frage stellen wie die, dass es keine Antworten auf jedwede andere philosophischen Fragen gibt.

Doch der infektiöse Charakter einer solchen Argumentationslinie liegt auf der Hand und deutet letztendlich auf eine prekäre Widersprüchlichkeit im Transzendentalen Naturalismus hin, die so alt ist wie die Philosophie selbst²⁸⁹ und die wir vom Relativismus oder Formen des Skeptizismus her kennen. Denn natürlich kann man jetzt kommen und sagen: „Schön und gut, es gibt aber doch eine philosophische Theorie, die wir nicht wissen können, die aber wiederum beweist, dass die Naturwissenschaften echten Fortschritt machen.“ Da beides philosophische Theorien sind, wir aber

²⁸⁹ Eine Formulierung, die man einfach mal gebraucht haben muss.

kein Vermögen zum Lösen philosophischer Probleme haben sollen, können wir nicht wissen, wer recht hat und wer bloß seinen Befindlichkeiten erliegt. Und wenn uns das klargeworden ist, so stellen wir fest, dass wir nicht weit weg sind vom Kernproblem von McGinns Ansatz. Denn der ist doch selbst philosophischer Natur, oder? Und wer garantiert uns dann, dass er wahr ist und nicht ebenso unsicher für auf unsere Weise begrenzte Wesen?

Aber vielleicht liegen wir ja auch falsch. Die Aussagen, die McGinn trifft, sind ja nicht schlicht philosophische, sondern maßgeblich welche über die Philosophie, also metaphilosophische. Über den Status metaphilosophischer sagt er ja erst mal nichts. Gesetzt Williams hat unrecht - und sonst müssten wir an dieser Stelle ja gar nicht weiterdenken - und die Philosophie ist keine selbstreferenzielle Wissenschaft, die in der Lage ist, über sich selbst Aussagen zu treffen; gesetzt also, Metaphilosophie ist selbst keine Philosophie.²⁹⁰ Könnte McGinn dann nicht recht haben und gewissermaßen von oben ein wahres metaphilosophisches Urteil über die philosophischen Probleme gefällt haben?

Selbst wenn dies stimmt, kommen wir in ein anderes klassisches Schlingern. Denn dann kommen wir - so wir dem Gegner des Transzendentalen Naturalismus dasselbe Recht Metaphilosophie zu betreiben einräumen wollen - in einen unendlichen Regress. Denn stets kann jeder behaupten, sein Standpunkt sei wahr und zugänglich, denn er sei schlichtweg eine Metaebene höher als die des Kontrahenten.

Die Diagnose des mangelnden Fortschritts in der Philosophie krankt aber auch, wenn man philosophischen Aussagen prinzipiell selbstreflexiven Charakter zugesteht. Die Bedenklichkeit hier ähnelt der zweiten, noch zu besprechenden Schwierigkeit des Ansatzes, nämlich der Unterteilbarkeit der Erkenntnisvermögen überhaupt. Sie ist allerdings eher geistesgeschichtlicher als logischer Natur.

Betrachtet man die Wissenschaftsgeschichte, so zeigt sich, dass die uns vertraute Einteilung in Naturwissenschaften, Geistes- oder Sozialwissenschaften und Philosophie - so diese nicht zu zweiten gehört, was sie aber nicht darf, wenn geisteswissenschaftliche Fragen beantwortbar sein sollen, philosophische aber nicht - weder eine apriorische noch eine garantiert finale ist. Das Emanzipieren verschiedenster Teilbereiche der Philosophie in Geisteswissenschaften in der letzten Zeit, wie auch das anderer in Naturwissenschaften in der Antiken Klassik, sind Zeichen dafür, dass zumindest früher philosophische Probleme lösbar waren oder zumindest so empfunden wurden: nämlich genau jene, die heute keine philosophischen mehr sind. Das kann für die Disziplin

290 vgl. Williams: *Descartes*, S. 255f.; s. Einleitung, Abschnitt II.

Philosophie selbst nur eins von zwei Dingen bedeuten: Entweder ist sie eine negative Wissenschaft, die nur davon lebt, dass die sie umfassenden Probleme noch nicht einer positiven Wissenschaft zugeführt wurden, oder sie erfährt durch die Geistesgeschichte einen Verschlankungsprozess, der am Ende zu einer reinen, positiven Philosophie führt, die - nun im Transzendentalen Naturalismus - aber nicht mehr für uns lösbar sein dürfte.

Stimmt ersteres, läuft McGinns Argumentation ins Leere, denn wir müssten dann einfach abwarten, bis wir keine philosophischen Probleme mehr haben. Stimmt zweites, bleibt sein Ansatz nur dann haltbar, wenn wir uns tatsächlich an einem Ende dieses Differenzierungsprozesses der Wissenschaften befinden. Um dieser Ansicht Biss zu verleihen, muss er uns entweder eine Eigenschaft aufzeigen, die jene Probleme verbindet, die genuin philosophisch sind - und dafür genügte nicht, dass sie unlösbar wären, denn das wäre offensichtlich zirkulär -, oder er müsste uns eine wissenschaftshistorische Erklärung bieten, warum wir am Ende der Geistesgeschichte sind und weswegen die gegenwärtige Wissenschaftslandschaft den Problemen, die das Projekt Welterkenntnis an uns heranträgt, gewachsen sein sollte. Zweifellos ließen sich da Erklärungen finden, aber auch wenn wir mit diesen vermutlich viel über unsere Art Wissenschaft zu betreiben lernen könnten, würden sie immer genau einen Makel aufweisen, der ihnen die letzte Schlagkraft rauben würde: Sie wären stets selbst geistesgeschichtliche Theorien, deren unterstützende historische Daten dahingehend mangelhaft sind, dass sie der Informationen einer zukünftigen geistesgeschichtlichen Entwicklung entbehren. Und es ist fragwürdig, ob es wenigstens Indizien dafür gibt, dass diese nicht stattfinden sollte.

Die Diagnose, da wäre kein Fortschritt in unserem philosophischen Arbeiten, bedarf also selbst einiger deutlicheren Bearbeitung als einem problembehafteten Verweis auf die Naturwissenschaften. Und selbst wenn man McGinn dort nachgeben würde, käme man nicht umhin anzumerken, dass es bloß *noch* keinen Fortschritt gibt. Unsere Erkenntnisgrenzen, so sie biologischer Natur sind, sind schließlich auch dem Wandel unserer Biologie unterworfen. Und diese wiederum unterliegt den unvorhersehbaren Windungen der Evolution.

Der zweite Punkt - die Einteilung in gehobenes und alltägliches Denken - trifft McGinn empfindlicher, da er sich nicht mit dem Gutdünken um Einschätzungen davon abgibt, was nun als Fortschritt gilt und was nicht, sondern die Logik seines Ansatzes angreift. Denn wenn wir die Bereiche unterscheiden, in welchen wir intellektuell und epistemisch kompetent sind und in welchen nicht, dann kommen wir in ein böses Kuddelmuddel.

Denn: „Philosophie und Common sense gehören verschiedenen Gebieten des menschlichen

Geistes an, die vielleicht nur schwach miteinander verknüpft sind.“²⁹¹ Gleichzeitig sei aber Philosophie und Naturwissenschaft ein und dasselbe, nur dass Philosophie sich den Bereichen widmet, die für uns nicht erkennbar sind.²⁹² Stimmt dies, so enden wir flink in Wittgensteins frühem Beschluss der Philosophie: „Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft - also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat“²⁹³.

Konsequenterweise wird sich McGinn demnächst auch dazu entschließen müssen, Junior High-Lehrer zu werden.

Betrachtet man nun unseren menschlichen Erkenntnishorizont als Ganzes, so setzt er sich also aus einem Bereich alltäglichen Wissens zusammen, welches dem naturwissenschaftlichen insofern gleicht, dass wir hier wissen, was wir tun, und dem philosophischen, in dem wir stümperhaft herumeiern, aber der dem naturwissenschaftlichen darin gleicht, dass er auf gehobene Weise sich mit der Erkenntnis der Welt beschäftigt, und dem naturwissenschaftlichen, der nicht-alltägliche Probleme umfasst, denen wir aber gewachsen sind.

Die Scheidung der „Gebiete“ in Philosophie, die der Naturwissenschaft nahe ist, und Common sense, der einfach funktioniert, ist also denkbar unglücklich gewählt. Entweder stellen wir uns in den herkömmlichen Wissenschaften ähnlich dumm an wie in der Philosophie oder diese ist aber etwas völlig anderes als Common sense und Wissenschaft überhaupt. Das klingt ein bisschen so, als wären da verschiedene Welten, in denen wir leben, die aber insgesamt nichts groß miteinander zu tun haben.²⁹⁴ Es ist zwar richtig, dass das Gros unserer alltäglichen Überzeugungen nichts mit naturwissenschaftlichen zu tun haben, aber es gibt doch eine nicht geringe Menge, deren Gegenstände ein und dieselben sind, namentlich alle, die sich auf die materielle Welt beziehen.

Dem würde McGinn vermutlich nicht widersprechen, nur hinzufügen (müssen), dass die Gegenstände der Philosophie keine dergestaltete Verbindung zum Alltäglichen haben wie die materiellen. Aber auch hier muss man sich wundern dürfen: Denn allein sein Musterbeispiel des unlösbaren Problems - das Psychophysische - ist ja eines, das aus der philosophischen Konsequenz gegenüber völlig alltäglichen Erkenntnissen erwächst.²⁹⁵

291 McGinn: *Die Grenzen vernünftigen Fragens*, S. 47.

292 vgl. *ibid.*, S. 26.

293 Wittgenstein: „*Tractatus logico-philosophicus*“, 6.53, S.83.

294 Die Widersinnigkeit eines solchen Denkens besprochen wir bereits in der Einleitung, Abschnitt III.

295 s. Kapitel 2, Abschnitt I.

Doch selbst wenn wir diese Überlegungen als Teil des Common Sense epistemisch und „kognitiv verschlossener“ Wesen abtun, kommen wir an ein finales Problem, welches mit der Zuordnung von Fragen und Erkenntnissen und der diese legitimierenden Instanz zu tun hat. Denn wenn es Fragen gibt, die wir stellen und beantworten können, und Fragen, die wir stellen und nicht beantworten können, und vermutlich auch Fragen, die wir nicht stellen und nicht beantworten können, dann muss es doch jede konkrete Frage einem dieser Bereiche zugeordnet werden können. Die Frage ist durch wen.

Zugegeben: das ist zunächst tatsächlich ein rein praktisches Problem. Nur weil wir Schwierigkeiten haben, die Fragen richtig der Angemessenheit uns gegenüber einzuschätzen, heißt das nicht, dass es da keine wahren Urteile über eine solche Angemessenheit gibt. Und zugegeben: es muss nicht einmal wirklich ein Wesen existieren, welches diese Einteilung umfassend vornehmen kann. Aber der entscheidende Punkt ist: woher wissen wir von den von uns als lösbar eingestuften Fällen, dass sie tatsächlich lösbar sind und wir nicht nur einer Täuschung aufsitzen? Wer garantiert - mit anderen Worten -, dass die wissenschaftlichen Fragen nicht in die philosophischen implodieren beziehungsweise welche wissenschaftlichen Fragen tatsächlich wissenschaftlich und welche philosophischen tatsächlich philosophische sind? Wir haben ja kein wirkliches Kriterium, welches uns dort eine objektive Zuordnung erlaubt. Und wie sollen wir von dieser Position aus entscheiden, welche Frage noch nicht gelöst und überhaupt nicht lösbar ist; das ginge ja bestenfalls vom Standpunkt einer Absoluten Konzeption heraus rückwirkend oder wenigstens für Weltanschauungen, die objektiver sind als die unsere. Und wie sollte eine solche Position erlangt werden, ohne das Nicht-Erkennbare zu überwinden?

Das mag etwas bedenklich nach einer Dialele oder sogar bloß einer schnöden Trivialität klingen: Wenn die Absolute Konzeption möglich ist, ist der Transzendente Naturalismus falsch. Tatsächlich ist es ein wesentliches Zeichen der Widersprüchlichkeit der Konzeption des Transzendentalen Naturalismus. Denn wenn dieser wahr sein soll, dann kann er es nur - in dem Sinne, dass an bestimmten Fällen seine Wahrheit gezeigt werden kann - dadurch sein, dass von einem absoluten Standpunkt aus ihre Gültigkeit sichergestellt wird. Man kann den Transzendentalen Naturalismus als Argument dafür verwenden, dass bestimmte Untersuchende die Absolute Konzeption nicht erreichen können, nicht aber dafür, dass sie überhaupt nicht erlangbar ist. Und vor allem kann dieser Ansatz dann selbst nicht von jemandem verwendet werden, auf den der Transzendente Naturalismus zutrifft; er kann ja nicht unterscheiden, ob etwas ein Geheimnis oder nur ein (noch) nicht gelöstes Problem ist.

Selbst wenn wir aufgrund der erwähnten Schwierigkeiten McGinns Behauptung, philosophische Fragen wären vom Transzendentalen Naturalismus betroffen, aufgeben, und sagen, dass es überhaupt irgendwelche Geheimnisse gibt, die wir aufgrund unserer epistemischen Verfassung nicht lösen können - welche auch immer das dann wären -, kommen wir aus genau diesem Problem nicht heraus. Zu behaupten, eine Frage sei für einen Untersuchenden nicht beantwortbar, impliziert zu wissen, dass sie prinzipiell lösbar ist und zu wissen, dass er sie nicht lösen kann. Dieses Wissen kann der Betroffene aber logischerweise gar nicht besitzen, also man kann das nie von sich selbst behaupten.

Nun ist noch ein anderer Fall denkbar. Prinzipiell spricht nichts dagegen, ein anders gearteter Untersuchender sei genau im Besitz dieses Wissens: Er könnte von einer objektiveren Position heraus unsere Fragen verstehen wie auch unseren Erkenntnishorizont einschätzen und dessen Beschaffenheit erklären. Dann spräche ja nichts dagegen, dass dieses höhere Wesen uns zeigt, welche Fragen für uns nicht beantwortbar sind. Warum sie es nicht sind, darf es uns aber nicht mitteilen können, denn sonst könnten wir da ja auch selber darauf kommen. Gerade mit Hinblick auf die zuvor besprochene Problemhaftigkeit unübersetzbarer Sprachen - und dies wäre ja eine teilweise Unübersetzbarkeit - ist es schwer vorstellbar, wie wir diese Äußerungen des Wesens überhaupt verstehen könnten. Denn da „Kenntnis der Überzeugungen erst mit der Fähigkeit zur Interpretation der Wörter kommt, besteht anfangs die einzige Möglichkeit darin, hinsichtlich der Überzeugungen allgemeine Einigkeit vorauszusetzen.“²⁹⁶ Und diese wäre ja offensichtlich nicht gegeben.

Wir müssten dann seine Behauptungen in Ermangelung einer Erklärung beim Wort nehmen und einfach glauben, dass diese Geheimnisse unerkennbar sind und den Fortschritt unserer Forschungen behindern, ohne dass wir ein für uns verständliches Kriterium hätten, welches diese Fragen von anderen unterscheidet. Zumindest über den Begriff der Unerkennbarkeit müssten wir uns dabei allerdings einig sein, ohne das Unerkennbare benennen zu können. Wenn unsere Sprachen ansonsten aber übersetzbar sein sollen, so ist unklar, warum wir nicht durch Beschreibungen oder Analogien zumindest ein gewisses Verständnis dafür haben können sollten - was zuletzt nichts anderes heißt, als unsere Sprache dorthin zu erweitern -, wie unser Unverständnis in den Zusammenhang der objektiven Welt passt.

Man denke u.a. an Platons Griff zum Mythos, wenn er ein Problem mit dem reinen Logos nicht lösen

296 Davidson: *Wahrheit und Interpretation*, S. 279.

kann. Oder auch - etwas moderner - der Griff zur Genealogie, wenn man eine Sache mit Historie nicht hinreichend als erklärt empfindet.

Spätestens dann würden wir ja eine gewisse Ordnung in die dadurch betroffenen Fragen bringen können, die sie von den beantwortbaren abgrenzt. Denn - wie Edward Craig an einer Stelle treffend formuliert: „wenn man eine Eigenschaft postuliert, die der Mensch prinzipiell nicht feststellen kann, so hört sich das an, als redete man von einer Eigenschaft, deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein uns egal ist, und zwar im strengen Sinne, daß es uns nichts ausmacht: für uns sind die zwei Sachverhalte schier ununterscheidbar.“²⁹⁷ Und das kann weder von philosophischen Fragen, noch von anderen Forschungen behauptet werden. Der Reine Untersuchende darf jede auf Erkenntnis gerichtete Frage stellen und jeder Untersuchende kann als Reiner Untersuchender agieren.²⁹⁸

Die Klasse von Fragen, die dann noch übrig blieben, weil sie auch für ihn keine saubere Beantwortbarkeit ermöglichen, sind sinnlose Fragen, also welche, die wir uns nicht vernunftsmäßig verständlich machen können, schon vom Inhalt der Frage her. Um diese soll es als nächstes gehen.

Dieser kritischste Punkt greift nun auf der letzten Ebene. Selbst wenn wir sagen, dass wir in der Lage sind, Informationen Andersartiger zumindest insofern zu verstehen, dass wir sie in unsere Theorien angemessen einbauen können, bleibt die Frage, ob nicht unser Denken selbst perspektivisch ist, also unsere Art der Verarbeitung der Informationen nicht in einer Weise geschieht, die uns nicht verständlich macht, wie die Welt ist und funktioniert, sondern ausschließlich wie wir die Welt sehen und deuten. Die Unvollständigkeit unserer Konzeptionen der Wirklichkeit könnte dann daher kommen, dass unsere Vernunft nur eine von vielen möglichen ist und gleichzeitig keine, die dazu geeignet ist, die Welt umfassend zu verstehen. Auch in diesem Fall gilt: Unsere Vernunft darf dann keine Zugänglichkeit oder Übersetzbarkeit in eine andere angenommene Vernunft haben, der dieser Mangel nicht anhaftet.

Nagel weist im Zuge einer Verteidigungslinie gegen Relativisten, Skeptiker und vermutlich auch erwähnte Verneiner auf die unhintergehbare „Autorität der Vernunft“ hin: „An den eigenen Vernunftsansprüchen kann keine Kritik geübt werden, ohne daß man an irgendeiner anderen Stelle die Vernunft einsetzt, um diese kritischen Erwägungen zu formulieren und zu untermauern.“²⁹⁹ Was

²⁹⁷ Craig: *Was wir wissen können*, S. 104.

²⁹⁸ vgl. Williams: *Descartes*, S. 259; s. Einleitung, Abschnitt II.

²⁹⁹ Nagel: *Das letzte Wort*, S. 26. Ein Gedanke, dem wir bei der Besprechung von Searles Verteidigung der rationalistischen Auffassung begegnet sind; s. Kapitel 1, Abschnitt I.

er meint ist, dass jeder Angriff auf die Vernunft selbst vernünftig sein muss, es gebe da keinen äußeren Standpunkt, von dem aus wir in der Lage wären, an der Vernünftigkeit der Vernunft selbst zu zweifeln.

Gewiss gibt es beispielsweise einen normativen Standpunkt, von dem aus dies geht. Aber der verfehlt auf ähnliche Weise den Punkt: Eine normative Kritik an der Vernunft ist keine Kritik an der Vernünftigkeit der Vernunft, sondern an dem normativen Wert ebendieser.

Man wird dies so verstehen dürfen, dass in einem Diskurs, bei dem alle Teilnehmer sich darauf verständigt haben, vernünftig zu arbeiten, alle Teilnehmer über dieselben kognitiven Fähigkeiten verfügen und ihnen auch dieselben Informationen bereitstehen, die Untersuchungen zu denselben Ergebnissen führen würden. Wäre dies nicht der Fall, würde man eben nicht einfach behaupten, ein Abweichler wäre mit einer anderen Vernunft herangegangen, sondern er habe schlichtweg nicht vernünftig oder nicht gründlich gearbeitet.

Für Nagel ist dabei Vernunft untrennbar mit Objektivität verbunden.³⁰⁰ Wir kommen nur so zu objektiven Anschauungen. Nun gibt es nicht so etwas wie alternative Objektivitäten. Theorien über denselben Gegenstand, die über dasselbe Maß an Objektivität verfügen, können wahr oder falsch, aber nicht anders objektiv sein.³⁰¹ Die entscheidende Frage ist im Umkehrschluss, ob es nur Resultat eines vernünftigen Unterfangens - also die Arbeit einer Vernunft - sein muss, um eine entsprechende objektive Theorie aufzustellen. Könnte nicht eine denkbare, ganz andere Vernunft unsere Welt genauso gut oder vielleicht sogar besser erklären als unsere?

Michel Foucault verweist in einer umfangreichen historischen Studie auf die Bedeutung des Sinnlosen für die Vernunft. Ziel seiner Arbeit ist es, die „Zäsur, die die Distanz zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft herstellt“³⁰² aufzuzeigen. Der Wahnsinn sei ebenfalls eine „Erfahrung“ der Welt, die sich aber der Analyse der Vernunft verschließt und deswegen immer wieder problematischer Gegenstand vernünftiger Untersuchungen sei, sich diesen aber versperrt. Doch auch der Wahnsinnige hat eine Sicht auf die Welt. Das ist solange keine Bereicherung, wie man diese eben als bloße, perspektivische Sichtweise betrachtet. Eine Drehung kommt erst an dem Punkt zustande, an dem der Wahnsinn als eine Form der Vernunft verstanden wird: „die Weisheit der Natur ist so tief, daß sie sich des Wahnsinns als anderen Weges der Vernunft zu bedienen vermag“³⁰³. Wenn

300 vgl. *ibid.*, S. 35.

301 s. Kapitel 3, Abschnitt III.

302 Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 7.

303 vgl. *ibid.*, S. 171.

Wahnsinn nicht mehr als die Kehrseite der Vernunft verstanden werden kann, muss er seinen eigenen Zugang zur Realität haben, der zwar nicht mit dem der klassischen Vernunft vereinbar ist, aber auch - in irgendeiner Form - epistemischen Wert hat. Und Foucault verweist auf historische Beispiele, bei denen der Wahnsinn Erkenntnispotential hat: „Der Wahnsinn wird die Bezugsform der Vernunft, oder vielmehr, Wahnsinn und Vernunft treten in eine ständig umkehrbare Beziehung, die bewirkt, daß jede Wahnsinnsform ihre sie beurteilende und meisternde Vernunft findet, jede Vernunft ihren Wahnsinn hat, in dem sie ihre lächerliche Wahrheit findet. Wahnsinn und Vernunft werden ineinander gemessen und in dieser Bewegung reziproker Beziehungen weisen beide einander ab, stützen sich aber gegenseitig.“³⁰⁴

Ich mag an dieser Stelle nicht zu weit gehen, da diese Konzeption vermutlich mehr Aufmerksamkeit erfordert, als wir sie sinnvollerweise an dieser Stelle aufbringen können. Der für uns entscheidende Gedanke, den Foucaults Betrachtungsweise an den Tag bringt, ist jedoch: So wie der vernünftig Forschende in der alternativlosen Vernunft gefangen ist, ist es der Wahnsinnige in seinem Wahnsinn. Und sobald man dem Wahnsinn epistemische Kraft zugesteht, wird er zu einer alternativen Vernunft, die eben unter gleichen Voraussetzungen andere, unsinnige Resultate hervorbringen könnte, die ebenfalls Anspruch auf Wahrheit und auf verschrobene Weise vielleicht auch Objektivität erhebt.

Doch der Gedanke ist in einer ganz wesentlichen Richtung irreführend. Natürlich kann man nicht absprechen, dass sich auch der Wahnsinnige in seinen Wahrnehmungen wie Äußerungen an den Gegenständen der Welt abmüht. Auch er hat ein Bild von der Welt, das auf Empirie und Denkleistung fußt, dass vielleicht sogar einige diffuse Wahrheiten umfasst. Aber wie wir den Wahnsinnigen nicht verstehen, so würden wir vermutlich auch Wesen anderer Vernunft gar nicht als solche erkennen, das heißt auch ihren Zugang zur Welt nicht verstehen können. Und die Frage ist schon, ob Vernunft tatsächlich einfach von Geist und Sprache losgelöst Sinn hat. Dass so etwas für uns undenkbar ist, ist natürlich ebenso wieder nur Bestätigung für den Vernunftsrelativisten. Aber er muss sich immer noch die Frage gefallen lassen, warum etwas Undenkbares Denken sein soll.³⁰⁵

Dies berührt einen ähnlichen Punkt hinsichtlich der Wahrheit abweichender Betrachtungsweisen der

304 ibid., S. 51. s. auch S. 54: „Im Verhältnis zur Weisheit ist die Vernunft des Menschen nur Wahnsinn, im Verhältnis zur geringen Weisheit des Menschen ist die Vernunft Gottes in die essentielle Bewegung des Wahnsinns miteingeschlossen. Im großen Maßstab gemessen, ist alles Wahnsinn, im kleinen Maße gemessen, ist das *Alles* selbst Wahnsinn. Das heißt, daß es Wahnsinn immer nur in Beziehung zu einer Vernunft gibt, aber die ganze Wahrheit der letzteren besteht darin, einen Augenblick einen Wahnsinn, den sie ablehnt, erscheinen zu lassen, um sich ihrerseits in einem Wahnsinn, der sie auflöst, zu verlieren.“

305 s. das vergleichbare Argument in Kapitel 2, Abschnitt III.

Welt, nämlich die Frage, ob unter dem Einfluss von Drogen alternativ wahre Sichten oder gar sonst unerreichbare Erkenntnisse hervortreten könnten. Philip K. Dick soll einmal gesagt haben, dass wir ein gänzlich anderes Weltbild hätten, wenn unsere führenden Wissenschaftler und Politiker permanent unter dem Einfluss von LSD stünden.

Es ist wohl anzunehmen, dass unser Weltbild etwas anders aussähe, allerdings vermutlich mehr hinsichtlich unserer sozialen Gepflogenheiten als der Objektivität unserer Wissenschaft. Denn auch den bewusstseinsveränderten Einfluss von Drogen kann man ja wissenschaftlich erklären, ebenso wie die bewusstseinveränderten Wissenschaftler Theorien über unsere nüchterne Sicht der Dinge aufstellen könnten. Welterkenntnis stellt sich schließlich nicht von selbst ein, sondern folgt aus Erkenntnisbestrebungen dazu, wie die Welt unabhängig davon ist, wie wir sind - nüchtern oder im Rausch. LSD sorgte bestenfalls für einen *anderen* Filter als die Nüchternheit einer in der Betrachtung der Dinge ist. Eine objektive Beschreibung der Weltsicht eines Berauschten schließt ja den Umstand seiner Berauschung mit ein, wie eine über uns eine biologische und anthropologische Theorie darüber haben muss, warum uns die Welt unberauscht so erscheint, wie sie es eben tut. Das ist sicherlich Teil einer objektiven Phänomenologie, wobei nichts spricht gegen eine Phänomenologie des LSD-Rausches spricht. Diese ist aber dann keine ausschließende Alternative zum nüchternen Weltbild, sondern lediglich eine Distanzierung davon, welche selbst wiederum erklärbar ist. Tatsächlich muss der LSD-Rausch ebenso wie die Nüchternheit überwunden werden, um die Welt in dem Modus zu erkennen, der der eigenen wie jedweder Perspektivität entbehrt.

Noch einen abschließenden Gedanken zu Vernunft und Welterkenntnis. Man würde gemeinhin zugestehen, dass unser Denkvermögen, welches unsere empirischen Daten verwaltet, nicht notwendigerweise auf Art und Ausmaß der von der Welt gestellten Informationen angewiesen ist, eben wie Searle es als „formal“ bezeichnet.³⁰⁶ Unsere Vernunft wäre auch hilfreich, würde die Welt - zumindest in gewissen Grenzen - anders aufgebaut sein. Genau genommen kann man wohl annehmen, dass unsere Vernunft uns in jeder Welt, die ein Mindestmaß an Ordnung vorzuweisen hat, zu Erkenntnissen über die Welt verhelfen würde. Auch ist es nicht a priori einsichtig, warum Vernunft etwas Menschenspezifisches sein sollte: Vernunftsbegabte Wesen sind durchaus denkbar, die nicht aussehen wie wir oder auch über andere Sinne verfügen. Insofern ist Nagels Verknüpfung von Vernunft und Objektivität durchaus verständlich: Sie hilft, die Welt in einer Form zu verstehen, die von der kontingenten Verfassung des eigenen subjektiven Vermögens zu abstrahieren vermag.

Wenn an dieser Einschätzung etwas dran ist, dann wird der Gedanke, es gebe nun noch andere

306 vgl. Searle: „Rationalität und Realismus“, S. 385f.

Vernunftsformen, noch unverständlicher. Was macht dieses alternative Denken dann, wenn es objektiv, sinnvoll und gleichzeitig für unseren Verstand unzugänglich sein soll? Wie kann sonst Eindeutigkeit gesichert werden, wenn es keine gemeinsame Grundlinie gibt, von der aus die andere Vernunft Objektivität und Sinnhaftigkeit bewerten kann? Muss man dann auch von einer Pluralität des Objektiven sprechen und wie kämen wir dann noch dazu, von denselben Gegenständen zu reden?

III

Historische Erkenntnis: Positivismus vs. Poststrukturalismus, Objektivität und Geschichtsverständnis. Anthropologie und Geschichte.

Mit einer besonderen Grenze unserer Erkenntnismöglichkeiten schließlich haben wir zu tun, wenn wir Erkenntnisse über das Vergangene erlangen wollen. Die Absolute Konzeption der Wirklichkeit muss dabei nicht notwendigerweise historische Erkenntnisse enthalten. Es ist nichts Widersprüchliches an dem Gedanken, dass jemand in den Besitz einer Theorie der Welt kommen könnte, die objektiv ist und objektiv erklärt, wie die in ihr vorhandenen subjektiven Wesen zu ihrer perspektivischen Sicht auf sie kommen: Eine Absolute Konzeption der Gegenwart könnte die Welt vollständig beschreiben ohne das Wissen darum, wie diese Gegenwart zu dem geworden ist, was sie ist. Es ist nicht zwangsläufig anzunehmen, dass psychologische Zustände mit Blick auf die Geschichte besser, wenn man sie historisch betrachtet, verstanden werden können, wie sie heute stattfinden. Und selbst kulturelle Phänomene könnte man vermutlich beschreiben, ohne ihre historischen Wurzeln zu kennen; man versteht sie mit der historischen Dimension vielleicht besser in dem Sinne, wie man sein eigenes Seelenleben besser versteht als das einer Fledermaus, aber das ist mehr eine Frage der eigenen Perspektivität denn der einer vollständigen und schlüssigen Theorie über sie.

Für jemanden, der aber (noch) nicht im Besitz einer solchen Theorie ist, kann es allerdings mindestens, wenn nicht unbedingt notwendig sein, die Historie zu verstehen. Gerade auch vor dem Hintergrund, dass der Mensch nicht über eine unangefochtene, allgemeine Theorie über sich selbst verfügt, ist die eigene Historie eine Quelle für Informationen. Der Gedanke - und da greifen wir jetzt etwas vor -, dass man eine angemessene objektive Anthropologie haben könnte, lässt sich erst

dann von Geschichte lösen, wenn sich deren Analyse eben in eine solche finale, umfassende Theorie des Menschen abgeschlossen hätte. So lange benötigen wir auch die Beschäftigung mit dem Vergangenen.

Das damit verbundene erkenntnistheoretische Problem liegt auf der Hand: Entgegen aller anderen Forschungen ist der Gegenstand der geschichtlichen einer, der nicht da ist; und zwar in dem Sinne, dass er tatsächlich fort ist und nur noch - wenn überhaupt - über Quellen oder Spuren erreichbar, durch die wir uns ein Bild von dem Vergangenen machen können. Das gilt wenigstens, wenn wir den Historikern die Fähigkeit und überhaupt prinzipielle Möglichkeit zugestehen, dass sie die Vergangenheit wissenschaftlich erkennen können. Um dies zu tun, muss man (mindestens) zwei Sachverhalte sichern können: Zum ersten, dass die abendländische Geschichtsschreibung sich erfolgreich vom Mythos emanzipiert hat (dafür muss man wohl die Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus ansetzen), zum zweiten, dass diese Emanzipation eine erfolgreiche war, in dem Sinne, dass sie hin zu einem wirklichen Verständnis von dem, was geschehen ist, beigetragen, und nicht den fiktiven Status des Mythos in nur anderer narrativer Form beibehalten hat (solche Gedanken verbreiteten sich maßgeblich im letzten Jahrhundert).

Die Unterscheidung zwischen Geschichtsschreibung und Mythenbildung ist also zunächst eine wesentliche. Die Ähnlichkeit beider kommt nicht allein daher, dass auch der Epos bereits „zahlreiche 'historische' Elemente“ beinhaltet und die frühen Dichter wie Hesiod und Homer in ihren Werken bestrebt waren „Ordnung und Systematik in die disparate Überlieferung zu bringen und eine feste chronologische Folge“ zu etablieren;³⁰⁷ beide waren - oder sind -³⁰⁸ gewissenmaßen im Geschäft, die Vergangenheit zu erklären. Auch bieten die Inhalte der Darstellungen nur bedingt Anhaltspunkte zur Unterscheidung. Denn Feststellungen wie: „not all places mentioned in the myths can be discovered: no one yet has found the homes of the gods on Mount Olympus, and no living archaeologist has seen the Lower World, where the souls of the dead are said to reside“³⁰⁹ verfehlen den Punkt allein daher, weil ja auch andere Orte des Mythos erst durch Ausgrabungen als historisch erkannt wurden.³¹⁰ Mit anderen Worten: man könnte von den Archäologen und Historikern verlangen, sie sollten sich einfach etwas mehr anstrengen, das Heim der Götter aufzutun.

Das klingt zunächst polemisch vereinfacht, ist es aber nicht (nur). Das Brechen mit der mythischen

307 Meister: *Die griechische Geschichtsschreibung*, S. 13ff.

308 vgl. Lefkowitz: „Historiography and Myth“, S. 358ff.

309 *ibid.*, S. 353, meine Hervorhebung.

310 vgl. Meister: *Die griechische Geschichtsschreibung*, S. 14

Welterklärung durch Thales v. Milet und der Ionischen Naturphilosophie, das als Wegbereiter einer rationalistischen Geschichtskonzeption gesehen werden kann und Herodot und Thukydides vermutlich dazu veranlasst, die Finger von einer Historie der Götter zu lassen, ist ja selbst ein historischer und damit nicht unbedingt unausweichlicher Vorgang. Soll heißen: Dass sich Historiker nicht mit der Geschichte der Götter befassen, ist möglicherweise weniger Resultat eines apriorischen Geschichtsbegriffes als ein pragmatischer Umgang mit dem Mangel an verlässlichen Methoden, Götter zu verstehen. Die Entdeckung der historischen Zeit, in der sich geschichtliche, aber nicht mythische Ereignisse einordnen lassen, kann so nur bedingt als Abgrenzung gelten.³¹¹

In der Funktion, eine zeitliche und kulturelle Positionsbestimmung vornehmen zu können, nehmen sich Mythos und Geschichte so nichts. Für den Untersuchenden sind die vergangenen Mythen ebenso unerreichbar wie die vergangenen historischen Ereignisse; beide sind nur durch verschiedene Quellen gegeben. Und immerhin: Wenn es im Mythos historische Elemente gibt, besteht vielleicht die Gefahr, dass es in der Historie mythische Elemente gibt und dann implodiert die Unterscheidung völlig.

Williams will ein Kriterium gefunden haben, welches (zunächst) weniger erkenntnistheoretisch ist, sondern den Diskurs betrachtet, in dem Historiker seit Thukydides sich bewegen. Er stellt die historische Erzählung als etwas heraus, das im „Modus der Wahrheit“³¹² geschieht und entgegen dem Modus des Mythos, der zwar auch erzähle und belehre, sich völlig dem verpflichtet, was wirklich geschehen und nachweisbar ist: „Es geht nicht bloß darum, daß sie [die griechischen Historiker] jetzt Wörter, die sich als 'wahr' oder 'falsch' übersetzen lassen, auf Aussagen über die weiter zurückliegende Vergangenheit [...] anwenden.“ Vielmehr: „Das, wovon wir behaupten, es sei in der Vergangenheit wirklich geschehen, muß sinnvoll erklärbar sein, und auf irgendeiner Allgemeinheitsebene müssen die Erklärungen die gleichen sein, mit denen wir an heutiges Geschehen herangehen.“³¹³ Geschichte - so Williams' Gedanke - ist das Geschehen, was vergangen ist, und diese formale Identität mit dem gegenwärtigen Geschehen grenzt vom Mythos ab, der nicht nach denselben Regeln funktioniert wie unser Alltag.

Betrachtet man dies näher, so muss man vermutlich folgende Schlussfolgerung ziehen: Der Wahrheitsbegriff, der auf die historische Erkenntnis angewendet wird, ist ein alltäglicher und damit

311 vgl. Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 247f.: „Die historische Zeit sorgt dafür, daß die Vergangenheit eine starre und bestimmte Struktur erhält. Für zwei beliebige Ereignisse der Vergangenheit muß entweder gelten, daß eines von ihnen vor dem anderen stattgefunden hat, oder es muß gelten, daß sie beide gleichzeitig geschehen sind. Auf das Mythische - oder allgemeiner gesprochen, das Fiktive oder Imaginäre - trifft das nicht zu.“ Diese Betrachtungsweise setzt eben voraus, dass der Mythos eine Untergruppe des Fiktiven ist.

312 *ibid.*, S. 251f.; vgl. Meister: *Die griechische Geschichtsschreibung*, S. 46ff.

313 Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 250 u. 255.

höchstwahrscheinlich ein pragmatischer. Mythische Erklärungen können zwar ebenso wahr oder falsch sein - und historisch gesehen ist die Unterstellung der Falschheit dieser Erklärungen eines anderen sicherlich eine Triebkraft des abendländischen Geschichtsverständnisses, schließlich entwickelt allein Thukydides seine Methoden nach heutiger Sicht in Abgrenzung an Herodot -, aber sie sind dann nicht falsch in derselben Weise wie historische, die auf die schlichte Wahrheit gerichtet sind. Stimmt dies, so scheint es tatsächlich wieder um Überprüfbarkeit zu gehen. Während eine historische Aussage sich in Belegen und deren Interpretation festigen können lassen muss, sind die Mythen nicht überprüfbar. Mythen haben welterklärerische und soziale Funktionen, entziehen sich aber der Beweisbarkeit. Geschichte hingegen ist wissenschaftliches Arbeiten an vorzeigbaren Belegen über Gegenstände, die sich selbst nicht mehr zeigen können. Und diese Gegenstände könnte man als die Zustände der Welt, wie sie einmal war, beschreiben. Denn - wie gesagt - wenn die Vergangenheit den Ansprüchen der Gegenwart genügen soll, muss es ja da irgendeine Form von Ähnlichkeit geben.

Das erinnert an eine geschichtsphilosophische Position, die als „positivistische Auffassung“³¹⁴ oder historischer Realismus bezeichnet wird. Thukydides kann als erster Vertreter dieser Denkrichtung gelten, die Geschichte als Rekonstruktion dessen versteht, was tatsächlich geschehen ist. Die naivste Form hiervon, der repräsentative Realismus, lässt sich wie folgt zusammenfassen: „(1) there is a real past with real people and events, (2) we can access that past through sensory experiences of documents and artefacts that survive to us, evidence that preserves information transmitted from the real past, (3) from this information, if it is adequate, we can reconstruct what happened in the past, and (4) our reconstructions may be incomplete, but given adequate data they are approximately true.“³¹⁵ Man müsste (4) - damit es Sinn hat - wohl um die Annahme ergänzen, dass, basierten unsere Rekonstruktionen auf vollständigen Informationen, dann wären sie nicht nur wahrscheinlich, sondern schlicht wahr; anders gibt es nichts, was die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit legitimieren könnte.

Eine solche Position ist - zumindest seit einiger Zeit - alles andere als unumstritten. Schon Anfang des 20. Jahrhunderts widmet Georg Simmel dem Thema eine Studie, in der er energisch dagegen vorging. Man müsse verstehen: Im Gegensatz dazu „das Geschehen sehen zu lassen, 'wie es wirklich gewesen ist' [...] muß man sich klar machen, daß jede Erkenntnis eine Übertragung des unmittelbar Gegebenen in eine neue Sprache, mit nur ihr eigenen Formen, Kategorien und

314 *ibid.*, S. 231f. Williams weist diese Auffassung übrigens in einer Weise zurück, als wäre ihre Falschheit eine Selbstverständlichkeit, derer sich alle bewusst sein sollten. So sehr ihn die Beschaffenheit des Diskurses interessiert, so wenig seine metaphysischen Voraussetzungen und erkenntnistheoretischen Probleme.

315 Murphey: „Realism about the Past“, S. 182.

Forderungen ist.“³¹⁶ Dieser Beobachtung ist sicherlich zuzustimmen, aber sie geht etwas an dem eigentlichen Problem vorbei. Natürlich kann man in keinem Fall davon sprechen, dass Erkenntnis in irgendeiner Form dasselbe sei wie das Erkannte. Jede Theorie ist nicht einfach eine Kopie eines Sachverhaltes als eine mentale Repräsentation oder eine Erklärung, die als geistiges Konstrukt seine eigene Form von Repräsentationen hat.³¹⁷ Das gilt für historische Erkenntnis genauso wie für natur- oder (übrige) geisteswissenschaftliche! Der einzige Unterschied ist, da die Geschichte eben nicht in derselben Weise da ist wie die materielle und geistige Welt, können wir unsere Konstrukte mit ihr nicht abstimmen. Aber sie ist eben auch nicht in der Weise nicht da, wie Fiktionen nicht da sind: Denn die Gegenstände der Geschichte waren einmal in der Welt, wie die der Gegenwart in der Welt sind, die fiktiven lassen sich dort nicht in derselben Weise verorten. Zwar können Gegenstände unserer Welt in Fiktionen vorkommen, aber es ist dann eine fiktive Variante unserer Welt, die nicht auf andere Weise zugänglich ist wie historische. Die Geschichte einer Fiktion ist so immer die Geschichte einer Welt, wie sie sein könnte; eine Geschichte der Welt ist stets die Geschichte einer Gegenwart, die Vergangenheit geworden ist. So kann man, ohne den Konstruktionscharakter der Historie abzuweisen, ihre ontologische Integrität bewahren: „From an epistemological point of view, the past and its contents [...] are constructs, but ontologically they are real if the theory that postulates their existence is true“³¹⁸.

Das trägt natürlich nur so weit, wie wir die Arbeit des Historikers selbst als etwas anerkennen, was nicht lediglich fiktional ist, sondern etwas über die Welt aussagt; wir ihn also als Wissenschaftler, nicht bloßen Künstler betrachten.³¹⁹ Im jüngeren Diskurs finden sich immer wieder Positionen - die man lose mit dem Etikett des Poststrukturalismus zusammenfassen mag und die durch eine gleichzeitige Abkehr von der klassischen Hermeneutik und der Interpretation der Autorenintention und Fixierung auf den Text als einzig interessante Interpretationsgrundlage (die als Resultat oder Ursache des ausgerufenen Todes des Autors³²⁰ gekennzeichnet sind) -, die die Nähe der Geschichtsschreibung nicht zu jeder beliebigen Fiktion - nichtmal zum Mythos, was aber auch als ledigliche Zeitgeistfrage abgetan werden darf - aber zu etwas wie dem „realistischen Roman“ rückt. Da ist u.a. Roland Barthes, der dem geschichtswissenschaftlichen Diskurs einen „Objektivitäts-Effekt“ unterstellt, den er auch in dem der realistischen Romanciers zu entdecken

316 Simmel: *Gesamtausgabe* Bd. 9, S. 276.

317 s. Kapitel 3, Abschnitt I.

318 Murphey: „Realism about the Past“, S. 184; weiterhin: „whereby a theory being 'true' is meant that it explains the relevant evidence, continues to do so as new evidence is discovered, and is consistent in itself and with other accepted theories.“

319 vgl. White: „The Burden of History“, S. 28: „The status of history as both art and science (when in reality it is neither) is a historical accident derived from the scientists ignorance of art and the romanticists fear of science.“

320 vgl. Barthes: „Der Tod des Autors“, S. 185ff.; auch: Foucault: „Was ist ein Autor?“, S. 279ff.

glaubt.³²¹ Der einzige Unterschied nun, den der Historiker aufzuweisen hat, ist, dass er angibt, über das zu schreiben, was tatsächlich gewesen ist. Das aber sei eben nur eine leere Behauptung: „Historical discourse does not follow the real, it can do no more than signify the real, constantly repeating that *it happened*.“³²² Der Historiker kommt so in zweifacher Weise ins Hintertreffen: Er kann nicht nur, wie Wissenschaftler, nicht auf den Gegenstand zeigen, über den er theoretisiert, weil dieser nicht mehr da ist; auch ist er in Erklärungsnot, was seine Arbeit von der eines Schriftstellers unterscheidet, der sich vielleicht auch dem Modus der Wahrheit verschrieben hat.

Der Gedanke, der dem zugrunde liegt, ist, dass der Historiker sich zwar nicht die Freiheiten des Belletristikers nimmt, aber das von ihm geschaffene Werk am Ende dennoch den Status als Fiktion einnimmt, nicht weil es lediglich eine Konstruktion ist, sondern weil es eine *literarische* Konstruktion ist. Hayden White hebt hervor: „In order to figure 'what really happened' in the past, therefore, the historian must first prefigure as a possible object of knowledge the whole set of events reported in documents. [...] In the poetic act which precedes the formal analysis of the field, the historian both creates his object of analysis and predetermines the modality of the conceptual strategies he will use to explain it.“³²³ In der Art und Weise der Konstruktion des historischen Gegenstandes unter Hinzunahme als historische Quellen ausgewiesener Dokumente zum einen, in der Wahl der literarischen Methoden als Darstellung dieser Konstruktion zum anderen, gestaltet sich die Arbeit des Historikers. Er ist nicht in der Lage Bezug auf einen historischen Gegenstand zu nehmen, lediglich auf seine eigene mentale Kreation, die auch nur aus ähnlichen Konstruktionen anderer entsteht, die ebenso literarisch gearbeitet haben.³²⁴

Whites Darstellung folgt und erweitert die Grundgedanken Foucaults, der Geschichte durch eine Analyse von Diskursen erklären will. So sei der Historiker in der Lage verschiedene Textbausteine und die Beziehung von Texten zueinander zu untersuchen.³²⁵ Er sei dazu in der Lage, weil es Geschichtsschreibung gibt und Quellen als Dokumente zur Verfügung stehen und weil der Diskurs, in dem sie stattfindet, von einem „will to truth“ gekennzeichnet sei. Foucault sieht dabei darin - entgegen Williams - einen eher repressiven Charakter und sieht die Geschichtsschreibung dadurch von anderen Diskursen abgrenzt und auch auf diese „pressure and something like a power of constraint“³²⁶ ausüben. Die Art, wie wir Geschichte betreiben, sei so historisch bestimmt, und

321 vgl. Barthes, „The Discourse of History“, S. 11.

322 *ibid.*: S. 17f.

323 White: *Metahistory*, S. 30f. White behandelt in seinem Werk auch die narrativen Modalitäten und ideologischen Haltungen, unter denen historisches Schreiben funktioniert und zeigt verschiedene Epochen auf, in denen literarisch unterschiedlich mit Geschichtsschreibung umgegangen wurde.

324 Wir denken hier wieder an den vermeintlichen hermeneutischen Zirkel in s. Kapitel 3, Abschnitt V.

325 vgl. Foucault: „On Ways of Writing History“, S. 286f.

326 Foucault: „The Order of Discourse“, S. 54f.

unterscheidet sich von anderen Diskursen eben dadurch, dass sie vernünftig betrieben wird und auf Wahrheit ausgerichtet ist. Aber sie sei eben eine kulturelle Praxis, die lediglich vorgibt, das zu erkennen, was gewesen ist, tatsächlich aber ihre epistemologischen Schwierigkeiten nie überwunden hat und ausblendet. Doch alles, was der Historiker tatsächlich tut, sei sich mit Texten zu beschäftigen und die sind nunmal immer Konstruktionen, niemals Erklärungen des Vergangenen. So konstatiert Foucault: „My book is a pure and simple fiction: it is a novel, but it is not I who invented it, it is the relationship of our age and its epistemological configuration with that whole mass of statements.“³²⁷

Man muss das wohl so verstehen, dass anders als der Schriftsteller der Historiker - so er sich an die Regeln des historischen Diskurses hält - nicht Schöpfer des Werkes ist, sondern es unter Berücksichtigung der Quellenlage aus dem Diskurs melkt; es ist gewissermaßen eine regelgeleitete Fiktion. Historisches Arbeiten kippt nicht automatisch in reine Luftschlösser, sondern kann durchaus wahr sein: „provided that the relations can actually be assigned to the material treated“³²⁸. Und White formuliert es folgendermaßen: „there is no such thing as a single correct view of any object under study but that there are many correct views, each requiring its own style of representation“³²⁹.

Das klingt nun ein bisschen so, als bedürfe es nicht mehr als den Willen zur Wahrheit, der Kenntnis über das Regelwerk historischen Arbeitens - einschließlich des Bewusstseins über die literarischen Möglichkeiten und Modi - und ein paar historischer Quellen, um angemessen Geschichtsschreibung zu betreiben. Die einzige Art falsche Erkenntnisse zu erzeugen wäre dann unsauberes Arbeiten. Sogar uneindeutige oder karge Quellenlage wäre kein Problem für wahre Geschichtsschreibung, weil es ja nur um die Beziehungen der Texte untereinander ginge, eben der, die vorhanden sind, oder auch nur der, die für eine Untersuchung willkürlich herangezogen werden. Und selbst wenn eine Arbeit nicht den Regeln und Standards wissenschaftlichen Arbeitens entspräche, würde diese vermutlich gar keine falsche Geschichtsschreibung sein, sondern einfach nicht mehr Teil des historischen Diskurses. Wenn man sauber an den Texten arbeitet, käme man gar nicht umhin, wahre historische Erkenntnisse zu schaffen.

Überhaupt sind wir hier erschreckend nah an der Hermeneutik, nicht der naiven zwar, aber einer komplexeren, die bemüht ist, die Bedingungen der Entstehung eines Textes wie auch die seiner Rezeption mit in die objektive Interpretation einzubeziehen. Man erinnere sich an Gadamer,

327 Foucault: „On Ways of Writing History“, S. 46.

328 *ibid.*, S. 287.

329 White: *The Tropics of Discourse*, S. 47.

der an wichtiger Stelle meint: „Ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken. Nur dann wird es nicht dem Phantom eines historischen Objektes nachjagen, das Gegenstand fortschreitender Forschung ist, sondern wird in dem Objekt das Andere des Eigenen und damit das Eine wie das Andere erkennen lernen. Der wahre historische Gegenstand ist kein Gegenstand, sondern die Einheit dieses Einen und Anderen, ein Verhältnis, in dem die Wirklichkeit der Geschichte ebenso wie die Wirklichkeit des geschichtlichen Verstehens besteht.“³³⁰ Poststrukturalistische Geschichtsschreibung funktionierte dann in etwa wie hermeneutische, die die Autoren als Menschen außen vor lässt, sowohl den der Quellen als auch den des auf den Quellen basierenden Werkes. Nicht mehr Menschen schreiben Geschichte, sondern die Geschichtsschreibung tut dies selbst in ihren Texten, den Historiker als Werkzeug, gern auch fernab der Welt, in der das Geschehen ist und vielleicht sogar war.

Fassen wir zusammen: Wir haben nun Autoren, die die Werke nicht schreiben, Werke über die Welt, die nicht geschrieben wurden und sich nicht auf die Welt beziehen können, und eine Welt, die in einer Ding an sich-Manier nicht beschrieben und erklärt werden kann. Vermutlich gehört der Autor noch in die Welt, aber jedweder Text ist irgendwie wie von einem anderen Stern und muss als allein in seiner Textlichkeit behandelt und erfasst werden. Der einzige Unterschied zwischen einem Historiker und einem Schriftsteller ist nun ferner, ob er sich in Geschichtswissenschaft oder bei einem Creative Writing-Seminar eingeschrieben hat. Wahrheit ist nur Teil einer bestimmten sozialen Praxis, ein Motto für die Wissenschaft, das akademische Texte von nicht-akademischen unterscheidet, keinesfalls aber ein epistemischer Begriff. Falschheit gäbe es nur noch im Sinne, dass man entweder absichtlich falsch arbeitet oder zu dumm ist, die angemessenen Quellen heranzuziehen, oder dass man einfach nicht im Geschäft um die Wahrheit ist.

Eine solche Darstellung von Geschichte hat erst einmal kein Problem mit Selbstwidersprüchlichkeit. Indem sie Aussagen über den epistemischen Status von historischer Erkenntnis macht und die Bedeutung von Texten ins Zentrum historischen Arbeitens rückt, nicht aber die generelle Möglichkeit abschlägt, mit Texten Aussagen treffen zu können, die sogar Wahrheitswert haben, macht sie eine Einschätzung von Geschichte, die selbst nicht unbedingt historisch ist.

Es ließe sich auf (mindestens) zweifache Weise eine Widersprüchlichkeit konstruieren, aber beide führen nicht weit: Zum einen könnte man - mit einer Foucault-Interpretation - sagen, dass es keine Trennung von Geschichtsphilosophie und Geschichtsschreibung gäbe.³³¹ Das Problem, das

330 Gadamer: *Kleine Schriften IV*, S. 61.

331 vgl. Munslow: *Deconstructing History*, S. 130: „the past constructed as history is an endless process of

sich in diesem Falle stellen könnte, wäre sicherlich, dass man erklären müsste, wie eine solche Anschauung in einem historischen Diskurs entstehen kann, der ursprünglich realistisch geprägt ist. Mit anderen Worten: Wie kann eine solche Position innerhalb des Diskurses als wahr empfunden werden, wenn sie dem widerspricht, wie der Diskurs ursprünglich als selbstverständlich angesehen wurde. Aber erstens ist es gerade Foucaults Anliegen, die Weiter-, wenn auch nicht Fortentwicklung verschiedener Diskurse zu untersuchen - und dann könnte der poststrukturalistische Standpunkt sich in dieser neuen Historie selbst wahr machen -, und zweitens - so einem das zu faul klingt - muss man Foucault ja nicht folgen und kann die Absage an den historischen Realismus selbst als geschichtsphilosophische ansehen, wie seine selbst eine ist; und diese für wahr halten, natürlich.

Der andere Weg eine Selbstwidersprüchlichkeit aufzutun wäre die Behauptung, dass jedwede Erkenntnis historisch ist, also dass man niemals in der Lage ist, Wahrheiten zu formulieren, die unabhängig von der eigenen Position in der Geschichte sind.³³² Aber dann öffneten wir Tür und Tor für ein Problem, was dann allen geschichtsphilosophischen Positionen das Wasser abgräbt, und die poststrukturalistischen stünden genauso gut oder schlecht da wie die realistische; vielleicht sogar etwas besser, weil sie ja moderner sind und man - zumindest wenn man Fortschritt in den Wissenschaften unterstellt - sie als weiterentwickelt auffassen müsste; wobei es hierfür auch wieder eines metahistorischen Urteils bedürfte.

Aber diese Geschichtsauffassung hat ein anderes Problem, welches sie mit mancher verneinerischen Position teilt. In der eindeutigen und ausschließenden Fixierung auf den Text isoliert sie die wissenschaftliche Arbeit derart von ihren Gegenständen, dass sie bedeutungslos wird. Es ist mit Sicherheit richtig und wichtig nicht nur zu schauen, was ein Historiker schreibt, sondern auch wie er es tut; ebenso wie es richtig ist Geschichte nicht nur als politische Geschichte zu betrachten, wie Thukydides es etabliert hat und auch jahrhundertlang betrieben wurde. Wenn Geschichte sich mit dem beschäftigt, was gewesen ist, dann gehört da alles dazu, was gewesen ist, und wenn die Entwicklungen modernerer Geschichtsschreibung etwas aufzeigen, dann wohl dass es kein einheitliches Verständnis davon gebe, was ein vergangenes Ereignis über die „*Schwelle des historischen Bewußtseins*“³³³, den Übergang von vergangenem Geschehen zu untersuchungswürdiger Geschichte, hebt, sondern dass prinzipiell alle Facetten des Vergangenen historischer Bearbeitung würdig und möglich sind. Der Fehler ist nur dann, ebenso dogmatisch

interpretation by the historian as an act of imagination, and our categories of analysis, assumptions, models and figurative syte all themselves become a part of history we are trying to unravel.“

332 vgl. Feyerabend: „Realism and the Historicity of Knowledge“, S. 404f.; s. Kapitel 5, Abschnitt III.

333 Simmel: *Gesamtausgabe* Bd. 9, S. 381; weiterhin: „Diejenigen [historischen Elemente], die wir als die 'wichtigen' bezeichnen, sind genau angesehen doch solche, deren Folgen uns in größerer Fülle absehbar, quantitativ abschätzbar sind, als die 'unwichtigen' Ereignisse.“ (S. 380)

vorzugehen wie die klassische Geschichtsschreibung, und zu behaupten eine Form von wissenschaftlicher Vergangenheitsbearbeitung sei *die* Form - sowohl eben hinsichtlich der behandelten Gegenstände als auch hinsichtlich der Methode. Man kann die poststrukturalistische Strömung als ein Extrem sehen, dass uns zeigt, dass wir auch darauf achten müssen, wie wir Text verwenden, um Geschichte zu verstehen, aber sie ist eben nicht die Enthüllung der Geschichte als bloßes Hirngespinnst, sondern eine Aufmerksamkeitsverschiebung hinsichtlich des historischen Arbeitens. Dass diese von der Anwendung literaturwissenschaftlicher Methoden auf wissenschaftliche Probleme profitieren kann, muss aber doch nicht bedeuten, dass sie nur noch und lediglich Literaturwissenschaft betreibt. Die Verwendung und Analyse von Sprache beziehungsweise Texten impliziert eben nicht automatisch, dass damit nichts anderes gemacht wird, als Sprache beziehungsweise Texte zu interpretieren. Es sensibilisiert den Wissenschaftler für die Feinheiten und Tücken des Textlichen, aber dass das wiederum den epistemischen Status der jeweiligen - in dem Fall historischen - wissenschaftlichen Aussagen penetrieren soll, ist alles in allem ausgesprochen fragwürdig. Denn wenn - und dieses Bild bietet sich dann - der geschichtswissenschaftliche Diskurs vom literaturwissenschaftlichen übernommen wird, stellt sich mal wieder die Frage, ob dann wirklich noch Geschichtswissenschaft betrieben wird oder ob die Literaturwissenschaft sich nicht einfach der Texte der Historiker bedient, um Literaturwissenschaft zu betreiben. Dies führt gewissermaßen zu der Frage nach der historischen Identität der historischen Wissenschaft, auf die wir in Kürze noch eingehen werden.

Die poststrukturalistische Geschichtsschreibung gesteht der Sprache nicht zu, etwas auszusagen, was nicht lediglich sprachlich ist, das heißt auf außersprachliche Dinge zu verweisen. Das mag von einem menschlichen Standpunkt aus durchaus verständlich sein: Als raumzeitliches und körperliches Wesen mag man Sprache als etwas luftiges, unkonkretes empfinden, allein, weil man sie nicht - wie die Gegenstände der Welt - anfassen oder - in abendländischer Manier - sehen kann. Ein Misstrauen muss bestehen, wenn etwas so Ungreifbares die feste materielle und soziale und geistige Welt erklären oder darstellen soll. Aber sie auf die bloße Praxis des Arbeitens mit sich selbst zu verstehen ist ein Reduktionismus erster Güte. Die Verwendung narrativer Mittel macht nicht automatisch eine Aussage zu einem „poetic act“. Stilistische sprachliche Mittel sind vielmehr Weisen, überhaupt sinnvoll und verständlich Zusammenhänge übermitteln zu können. Das machen wir schon im Alltag. Das obligatorische Unterordnen unter die Strukturen und Anwendungsbedingungen der Sprache schwört ihre Verwendung nicht automatisch auf Fiktionalität ein, das führte so vielmehr zu einem Minimalbegriff von Poesie, der leer läuft: Alles Sprachliche sei

Poesie. Das Verständnis dieser Strukturen kann vielmehr helfen, den kontingenten Charakter einer bestimmten Erzählweise eines Historikers zu entlarven und von der Bedeutung seines Werkes abzustreifen.

Mit einem saftigen Gegenargument allerdings ist - wie stets in der Auseinandersetzung mit Reduktionismen - hier nicht zu rechnen. Wenn man einen Aspekt eines Gegenstandes angemessen erklärt, so stehen sich die Ansichten, ob dieser Aspekt den Gegenstand hinlänglich beschreibt - ob mit anderen Worten der Aspekt nicht selbst Gegenstand ist und alles andere nur ein grobes Missverständnis - oder ob da noch mehr dahinter steckt, diametral entgegen. Dass Sprache - am besten sogar wahrheitsgemäß - auf Gegenstände verweisen kann, lässt sich durch Analyse von Sprache selbst nicht beweisen. Es ist genau genommen eine vorsprachliche Erkenntnis, die man wiederum nur sprachlich ausdrücken kann. Der realistische Historiker kann tatsächlich so nicht mehr tun als zu wiederholen „that it happened“, aber was er damit, meint ist eben, dass es stattgefunden hat jenseits der sprachlichen Formulierung, dass es stattgefunden hat auch über die bloße Quellenlage hinaus; ja dass es stattgefunden hat, auch wenn es niemand gesagt hätte. Das gilt für keine Fiktion. Über ein konkretes Ereignis mag er sich irren, aber damit ist seine Aussage nicht fiktional, sondern falsch. Es muss - mit anderen Worten - irgend etwas auf die besagte Weise stattgefunden haben; und wenn wir das zugestehen, haben wir die Legitimation für Geschichte als Gegenstand für die historische Wissenschaft.

Kehren wir also zum historischen Realismus zurück und dem entscheidenden Problem, welches dem historischen Verstehen in besonderer Weise anhaftet, auch wenn man geneigt ist, ein prinzipielles Erkennen und angemessenes sprachliches Formulieren des Vergangenen einzuräumen. Es geht um die (nach Murphy) vierte Prämisse des repräsentativen Realismus: nämlich dass unsere Rekonstruktionen der Vergangenheit unvollständig seien, aber bei angemessenem Informationsstand wenigstens wahrscheinlich wahr sein können. Das erkenntnistheoretische Problem stellt sich da unumwunden: „how can we determine how close we are to the truth without needing to know the truth in the first place“³³⁴?

Das ist eine Schwierigkeit, die sich den anderen Wissenschaften vielleicht auch stellt, aber möglicherweise nicht in derselben Weise und nicht mit derselben Tragweite. In den Naturwissenschaften können wir geradezu per definitionem ein Experiment stets wiederholen, um Daten zu erheben, auf deren Grundlage wir unsere Theorien bilden. In den Kulturwissenschaften

334 Newall: „Historiographic Objectivity“, S. 179.

haben wir das Problem insofern die Gegenstände der Untersuchung selbst historisch sind, aber zumindest für noch verfügbare Studienobjekte kann man Daten wieder neu und auch bewusster erheben, um Theorien zu prüfen und zu korrigieren. In der Philosophie schließlich sollte jede Theorie in dem Sinne zeitlos sein, dass sie für einen Rezipienten verständlich und nachvollziehbar ist, ohne dass er sich selbst auf die historische Position begeben muss; das soll nicht heißen, dass es nicht hilft den historischen Rahmen einer philosophischen Theorie zu kennen, aber wenn sie schlichtweg unverständlich ist für jemanden, der nicht der Verfasser oder in seinem Umfeld ist, dann wurde einfach schlechte Philosophie gemacht.

In der Geschichtswissenschaft besteht das spezielle Problem, dass Lücken im Datenmaterial stellenweise nicht geschlossen werden können. Genau das ist der Grund, warum Murphy von wahrscheinlicher Wahrheit spricht: Das Fehlen der vollständigen Quellenlage verhindert uns den Zugang zur ganzen Wahrheit. Aber nicht nur das: Die Abwesenheit des Gegenstandes der Forschung führt weiterhin zu dem Problem der Quellenkritik, vielleicht als generelles Gebot der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung, wenigstens aber in Fällen mit widersprüchlicher Quellenlage. Für den historischen Realismus stellt sich dann die Situation in etwa wie folgt dar: Man könne also in etwa verstehen, was geschehen ist, aber um es mit Sicherheit zu verstehen, müsste man dabei gewesen sein. Zumindest das ist wohl die Auffassung des Vaters dieses Geschichtsverständnisses, der neben seinen eigenen Erfahrungen verschiedenartige Quellen heranzieht und nach Plausibilität zu einer Erklärung zusammenfügt: „Hinsichtlich der Fakten [...] hält Thukydides sich [...] weder an die Auskünfte des ersten besten noch schreibt er nach seinem Dafürhalten, das heißt wie es ihm gerade beliebte. [...] Denn sein Verfahren bringt es mit sich, daß nicht mehrere Versionen nebeneinander stehenbleiben wie bei Herodot, sondern daß nur noch diejenige erscheint, die sich seinem kritischen Urteil als historisch richtige ergibt.“³³⁵ Natürlich kann man nicht lediglich sagen: Wäre der Historiker dabei gewesen (und nicht betrunken, hinreichend aufmerksam, etc.), sondern: hätte er alle Informationen über ein historisches Ereignis, dann würde er auch die eine, zweifellos komplexe, weil alle Facetten des Ereignisses beschreibende Theorie darüber formulieren können, die vielleicht sogar die verschiedenen spezialgeschichtlichen Perspektiven einschließen könnte. Die „historisch richtige“ Version eines Ereignisses wäre so jene, die die Fakten so beschreibt, wie sie stattgefunden haben, nicht wie sie lediglich einer bestimmten Quelle nach oder von einer bestimmten Position scheinen; mit anderen Worten: die Faktenlage, wie sie objektiv beschrieben wäre.

335 Meister: *Die griechische Geschichtsschreibung*, S. 49.

Nun gibt es in der Geschichtswissenschaft ein gewisses Unbehagen gegen solche Bestrebungen, objektive historische Theorien zu entwickeln, insofern wir hier Erreichbarkeit objektiver Theorien als Konvergenz konkurrierender weniger objektiver Theorien miteinander und unter Ausschluss historisch falscher Theorien in objektiver Beschreibung verstehen.³³⁶ Es wird nicht selten mit der zweifellos fragwürdigen Forderung in Verbindung gebracht, der Historiker müsste dafür „außerhalb der Geschichte“ stehen. Die Assoziation von Geschichte mit Objektivität und weiter von objektiver Geschichtswissenschaft mit Wahrheit wird gemeinhin als problematisch empfunden, da es vorzugeben scheint, dass der Historiker beschreibt, „wie es eigentlich gewesen ist“, wenn er nur seine eigene Persönlichkeit, die ihn eben schreiben lässt, wie es für ihn scheint, nicht wie es war, zurücknehme. Ein Versuch, dennoch den Status der Wissenschaftlichkeit zu retten, ginge dann wie folgt: „Objectivity in historiography functions as an ideal that motivates historians to remove or reduce the influence of extra-empirical factor, but only insofar as they are able to do so [...], but it is also not clear that we can even say they are *approximately* true.“³³⁷

Nun ist es ganz allgemein eine berechtigte Frage, was ein Ideal nutzt, das nicht erreichbar ist. Im vorliegenden Fall muss man sich zusätzlich fragen, was an dieser Stelle eigentlich vom Wissenschaftler gefordert wird: Er solle sich selbst möglichst wenig einbringen und sich auf die objektiven Fakten berufen; dabei werde seine Arbeit selbst aber nicht objektiv und schon gar nicht wahr. Und wir können - wir erinnern uns - nicht sagen, ob seine Theorie dann ungefähr wahr ist, weil wir die Wahrheit selbst ja nicht kennen. Das kann nun (mindestens) zweierlei bedeuten: Entweder ist historische Wahrheit nicht objektiv, sondern subjektiv: dann macht das Objektivitätsideal überhaupt nichts her und wir müssten immer eine Theorie als die Theorie eines bestimmten Theoretikers verstehen und könnten so ferner widerstreitende gar nicht objektiv gegeneinander vergleichen. Oder historische Wahrheit ist objektiv, aber das tendenziell objektive Arbeiten des Wissenschaftlers tangiert nicht den Wahrheitswert seiner Theorie: dann muss man sich fragen, warum überhaupt - nicht nur objektiv - gearbeitet werden sollte, wenn die Einschätzung der Gültigkeit unserer Wissenschaft nicht von der Arbeitsweise abhängt, weil wir ja davor noch gar nicht wissen können, was die historische Wahrheit denn ist. Man müsste also im Vorhinein schon die Antwort haben, um sagen zu können, ob man sich der Wahrheit nähert oder nicht. Das führt den Grundgedanken wissenschaftlichen Arbeitens überhaupt ad absurdum.

Die Ohnmacht vor gewissen, stellenweise gravierenden Lücken in unserem historischen Datenmaterial treibt so methodologisch diverse Blüten. Dabei steht die Geschichtswissenschaft

336 zu Konvergenz und Wahrheit s. Einleitung, Abschnitt IV; sowie Kapitel 5, Abschnitt III.

337 Newall: „Historiographic Objectivity“, S. 179.

eigentlich nicht wesentlich anders da als die meisten Wissenschaften. Gerade da die Geschichte eine Geschichte der Menschen ist, ist eine rein objektive Beschreibung sicherlich nicht vollständig, aber sie erfasst zweifellos ebenso bestimmte Facetten der Angelegenheit wie objektive sozialwissenschaftliche Theorien es tun. Dass es starke subjektive Elemente in der Geschichte gibt, macht diese damit aber eben nicht beliebig. Wenn es nur eine Welt gibt, gibt es auch nur eine Geschichte von ihr. Es mag verschiedene Weisen geben, diese Geschichte zu erzählen, ebenso wie es verschiedene Teilgeschichten geben mag, die für sich genommen erzählenswert und kohärent sind, aber erzählte man diese Geschichte vollständig, so wäre es eben nur eine. Das muss auch für die Teilgeschichten gelten: Entweder etwas fand auf bestimmte Art und Weise statt oder es fand nicht so statt. Widersprechende Theorien über eine Sache machen sie selbst nicht widersprüchlich, sondern es ist (hoffentlich) eine Theorie richtig und die übrigen falsch. Dass wir im Einzelfall nicht entscheiden können, welche stimmt und welche nicht, ist ein kontingentes Problem, welches aber nicht bedeutet, dass es von der Sache her unentscheidbar ist, sondern dass - gegeben die notwendigen ausstehenden Informationen - es von unserem ungewissen Informationsstand aus (noch) nicht (oder nicht mehr) entschieden werden kann. Der Geschichtsschreibung geht es - mit anderen Worten - nicht anders als jeder anderen Wissenschaft, wenn sie auf unvollständiger Informationslage versuchen muss, Theorien über einen Gegenstand zu entwickeln und abzuwägen, der nicht ungehindert gegeben ist. Die Lücken in der Datenlage sind dabei nicht qualitativ anders als in der wissenschaftlichen Arbeitsweise verhaftet, als in anderen Wissenschaften. Niemand käme in anderen Wissenschaften auf die Idee, derart Gegenstand mit Theorie in eins zu werfen. Dass wir hier stellenweise in finaler Weise auf eine Vorläufigkeit unserer Untersuchungsergebnisse verbannt sind, macht die Theorien nicht weniger wissenschaftlich oder aussagekräftig als die in Wissenschaften, in denen die Informationen im Zweifel nachgeholt werden können; es macht sie lediglich tatsächlich unvollständig und vorläufig.

Der Gegenstand ist so nicht lückenhafter, nur unser Zugang zum Gegenstand. Geschichte als nicht mehr als ledigliche Summe ihrer Quellen zu verstehen, führt eben zu solch kruden Folgen wie manche poststrukturalistische Erzählweise uns weismachen will: nämlich dass Geschichte nur ihre textliche Formulierung und die Arbeit mit ihren vorhandenen Quellen ist. Der Grad an Absurdität eines solchen Unterfangens wird verständlich, wenn man eben bedenkt, dass es prinzipiell andere Quellen geben könnte, von denen wir nur (noch) nichts (oder nichts mehr) wissen, und die dann im historischen Diskurs wären. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Geschichtswissenschaft also nicht von anderen Wissenschaften: Wir mögen in einer Perspektivität auf den Gegenstand gefangen sein,

aber diese ist eben nicht notwendig und nicht objektiv. Der Gegenstand der Historie ist, was geschehen ist, die Daten sind die Quellen, die uns zur Verfügung stehen.

Eine Historie ohne Quellen - eine metaphysische Geschichte gewissermaßen - ist dabei weder undenkbar noch jenseits menschlicher intellektueller Möglichkeiten. Genealogie beispielsweise kann man im Grunde verstehen als eine funktionale, weltabgewandte Geschichte, die sich nicht auf empirische Daten, sondern fiktionale Annahmen stützt.³³⁸ Und auch Teile des Mythos - eben jene, die sich nicht auf historische Orte beziehen - kann man als metaphysische Geschichte religiösen Ursprungs betrachten. Treibt man das weiter, muss man vielleicht sogar dem „realistischen Roman“ metaphysische Historizität zugestehen. Hieran deutet sich das Ausmaß der Abhängigkeit von Geschichtsschreibung wie anderer sinnhafter Einordnung der Menschheit von einer vorempirischen Einschätzung dessen, was ebendiese ausmacht.

Wenn wir der Geschichtswissenschaft so wie allen anderen Wissenschaften (außer vielleicht der Theologie) zugestehen, dass sie nicht die Wahrheit bereits kennen muss, und wenn wir ihr ferner zugestehen, dass die Wahrheit zumindest lückenhaft, idealerweise aber vollständig durch Quellen erkennbar ist, so müssen wir wohl auch darüber nachdenken, was diesen Erkenntnisprozess hin zu einem Verständnis des Vergangenen ausmacht. Wenigstens für die schriftlichen Quellen muss man also annehmen, dass man sie hermeneutisch aufschließen können muss. Bei historischen Quellen ist dabei eine nicht unwesentliche Unterscheidung in ihrer Beschaffenheit zu bedenken. Denn es gibt (mindesten) zwei Formen schriftlicher Überlieferung, die sich mit der Vergangenheit befassen, die auch unterschiedlich behandelt werden müssen: Zum einen gibt es Texte von Zeitzeugen, zum anderen von Historikern. Die Einordnung, wozu ein Werk gehört, ist dabei nicht von geringer Bedeutung, denn der kritische Umgang mit ihm hängt durchaus davon ab. Wir werden in Kürze sehen, warum.

Der Zeitzeugenbericht stellt den Interpreten vor ein besonderes hermeneutisches Problem. Denn - entgegen dem Historiker selbst - ist er stets zumindest potentiell nicht nur Informationsquelle über die Vergangenheit, er ist selbst Gegenstand historischer Forschung. Das bedeutet, dass die für die hermeneutische Literaturwissenschaft gängige wie vermutlich gültige methodologische Flucht, die „Subjektivität des Autors“, die einer Interpretation erst einen zu erkennenden Sinn unterschiebt, von dessen „tatsächlicher, historischer Person“, die sich eben nicht aller als intendiert interpretierbaren Sinne und Teilsinne bewusst sein muss, abzulösen, hier nicht

³³⁸ vgl. Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 38ff; s. Exkurs, Abschnitt III.

funktionieren kann.³³⁹ Anders als beim geschichtswissenschaftlichen Text, bei dem - freilich unter Rücksichtnahme der narrativen und rhetorischen Mittel - es tatsächlich lediglich um die Aussage des Textes über das Vergangene geht, muss man sich hier fragen, wer der Autor war und was seine Intentionen - nicht die Intentionen jedweden, der den Text hätte schreiben können - sein könnten. Der Zeitzeugenbericht ist so nicht nur perspektivisch, wie auch die meiste Geschichtsschreibung, er ist geprägt von der individuellen Persönlichkeit eines bestimmten, bewussten Menschen, der in der Regel - entgegen dem Historiker - nicht verschiedene Betrachtungsweisen zu einem Ereignis heranziehen kann, sondern lediglich jene darstellt, die sein unvollständiges Bild des zu schildernden Sachverhalts nahelegt. Wir haben es an dieser Stelle also mit einer Verdopplung des hermeneutischen Problems zu tun: Um den Sinn eines Zeitzeugenberichts zu entziffern, muss der Historiker nicht nur die Aussage des Textes entschlüsseln, sondern in Beziehung dazu auch eine historische Einschätzung des Autors entwickeln; er muss die nicht nur vor den möglichen subjektiven Konstruktionen des Autors einen Textsinn ermitteln, sondern diesen vor einer ebenfalls erst voranzutreibenden Theorie über eine tatsächliche historische Person interpretieren; kurz: er muss nicht nur die Subjektivität des Autors, sondern seine Persönlichkeit annehmen, um den Sinnhorizont des Textes feststellen zu können.

Der Historiker selbst wiederum ist zunächst jemand, der sich tendenziell leichter verstehen lässt, da er jemand ist, der geschichtswissenschaftliche Erkenntnisse zu übermitteln und idealerweise nur am Rande seine eigene Persönlichkeit einzubringen versucht. In dem Sinne also, in dem - wenn man nicht gerade eine Geschichte der Geschichtsschreibung schreibt - er seine Untersuchung über einen Gegenstand in der Vergangenheit und nicht über sich selbst macht, steht er tatsächlich außerhalb der Geschichte: Er steht außerhalb dessen, welches er und andere Historiker gemeinhin als ihr Aufgabengebiet sehen. In dem Sinne aber, in dem er seine Untersuchung als historische Arbeit führt, ist er Teil der Geschichtsschreibung und Teil dessen, was wir als solches betrachten. Hier kommen wir auf das Problem der Identität der Geschichtswissenschaft zurück, gewissermaßen ihr Selbstverständnis als Disziplin.

Dass - obschon die meisten wohl zustimmen würden, dass er der Gründervater der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung ist - die wenigsten Historiker das machen, was Thukydides betrieben hat, ist offenbar. Die Themen und Methoden der Geschichtsschreibung haben sich gerade in den letzten anderthalb Jahrhunderten spürbar gewandelt, sozialhistorische Einflüsse oder solche anderer Wissenschaften erweiterten das Augenmerk nicht nur weit über die ledigliche

339 vgl. Hirsch: „Objektive Interpretation“, S. 179; s. Kapitel 3, Abschnitt III.

politische Geschichte hinaus, sondern führten auch zu neuen Betrachtungsweisen althergebrachter Gegenstände. Die poststrukturalistische Geschichtsschreibung ist dabei nur das extreme Beispiel einer durchaus in Konkurrenz zu anderen etablierten historischen Forschungsrichtung. Man muss hier allerdings trennen, inwieweit die Konkurrenz eine sachliche und inwieweit sie eine akademische ist. Das Aufkommen verschiedener Diskurse, also auch verschiedener Betätigungsfelder für Historiker bedeutet nicht gleichzeitig das Auflösen der historischen Wissenschaft in unvereinbare Teilbereiche.

[Die Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts, die sich u.a. der Kunst vergangener Epochen oder sogar nur einzelnen Künstlern widmete, wird sicherlich mit anderen Methoden arbeiten müssen als beispielsweise die Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts, die unter dem Einfluss der sich zunehmend etablierten Soziologie eher quantitative empirische Forschung betrieb; die politische Geschichtsschreibung, deren Augenmerk auf Weltreichen und Nationalstaaten liegt, wird andere Aufmerksamkeiten und Herangehensweisen haben als beispielsweise die feministische Historie; die klassische hermeneutische Biographie, die die Persönlichkeit einer einzelnen historischen Person einzufangen versucht, wird andere Resultate über sie aufzeigen als beispielsweise die psychoanalytische. Aber es ist doch nicht ernsthaft zu behaupten, dass sich Kunst jenseits von Gesellschaftsstrukturen entwickelt, die Rolle der Frau unabhängig von staatlichen Systemen zu denken ist oder eine Person unzusammenhängend in sein bewusstes und unbewusstes Ich zerfällt. Selbst die poststrukturalistische Geschichtsschreibung isoliert sich nur dann, wenn sie tatsächlich leugnet, dass die Texte, mit denen sie arbeitet, keinen Bezug zu vergangenem Geschehen haben; ansonsten hilft sie, die Narration der Historiker zu verstehen und gegebenenfalls von der Sachlage zu entwirren, welche geschildert werden soll.]

Dass die verschiedenen Schulen freilich um Anerkennung und Einflussnahme in der praktischen akademischen Arbeit kämpfen, spaltet so bestenfalls die Disziplin in ihrem akademischen Auftreten und hochschulpolitischen Tun, nicht aber in ihrer gegenstandsbezogenen Grundlage. Damit steht die Geschichtswissenschaft freilich nicht allein da.

Wenden wir uns nun einer letzten Angelegenheit zu, die vermutlich die gesamte, wenigstens den größten Teil der Beschäftigung mit Geschichte - und vermutlich ebenso den Kulturwissenschaften - angeht. Geschichte, wie wir sie betreiben, ist stets eine Geschichte des Menschen, weswegen methodologisch wie erkenntnistheoretisch sich hier durchaus Schwierigkeiten andeuten. Versteht man eben die Geschichtsschreibung nicht als lediglich objektive Beschreibung des Geschehenen,

sondern auch als hermeneutische Aufgabe, und versteht man ferner die Geschichte als (ein) Teil unseres Erkenntnisprozesses über den Menschen, dann gelangt man spätestens im Abwiegen widersprüchlicher Theorien über ein historisches Ereignis in die Bredouille. Denn man müsste dann nicht nur die Ansprüche der rationalen Geschichtsschreibung befriedigen und logisch widerspruchsfrei, im Rahmen der historischen Zeit, hinsichtlich nachweislich historischer Orte etc. argumentieren, sondern man müsste stets auch die Handlungen der Menschen als solche glaubwürdig interpretieren. Das Problem einer wissenschaftlichen Hermeneutik - über das bloße Behaupten eines Verstehens dieses möglichst objektiv zu legitimieren - wird spätestens hier prekär, wenn wir bedenken, dass es nicht nur um die Interpretation von Texten und das Reproduzieren psychologischer Zustände, sondern um ein derartiges Verstehen geht, dass seinen Gegenstand als menschlich und - wie zuvor bereits angesprochen - als historisch real sieht. Dass man eben den Zeitzeugen als konkreten menschlichen Erzähler sieht, ist dabei nur ein Spezialfall der generellen Herausforderung, die Akteure der Geschichte als menschliche Wesen verstehen zu müssen. Hier kommen wir nun endlich in das Dilemma, welches jeder hermeneutischen Arbeit anhaftet und im Versuch, historische Einzelpersonen zu verstehen, zu seinem geschichtsrelevanten Höhepunkt gelangt: Ein interpretierter Sinn wird ins Verhältnis zu den sinnstiftenden Inhalten eines Textes gesetzt, und beide sind nur voreinander verständlich, abhängig, aber nicht eindeutig und restlos identisch, sondern Vorstufe eines hoffnungsvollerweise stets besseren Verstehens, welches beides in besseren und sinnvolleren und plausibleren Einklang bringt. Die Gefahr geht hier - wie so oft - von der Plausibilität aus. Wenn wir ein historisches Ereignis interpretieren, legen wir eben eine (wenigstens implizite) Anthropologie an, in dem Mindestverständnis des Begriffes: nämlich einer Vorstellung davon, was Menschen ausmacht, wie sie funktionieren, wie sie wissenschaftlich beschreibbar sind. Gleichzeitig sind wir nicht im Besitz einer objektiven, unanfechtbaren Theorie über den Menschen und wollen aus der Geschichte gerade dafür etwas dazulernen.

Die Schwierigkeiten für die Historie wie für die Anthropologie, die sich daraus ergeben, sind keinesfalls abgehoben oder realitätsfern; sie penetrieren vielmehr ein Verständnis von Geschichte, das über ein bloßes Katalogisieren des Vergangenen hinausgeht und dort tatsächlich *einen* Forschungsgegenstand impliziert, nicht das bloße Nachzeichnen von etwas völlig Beliebigen, das keinerlei intrinsischen Regeln folgt. Dabei muss nicht automatisch ein gesamthistorischer Kausalnexus angenommen werden, wie ihn Theoretiker wie Hegel, Marx, Spengler oder Thornbee nahelegen. Vielmehr muss in ähnlicher Weise gefragt werden, wie das Vergangene ins Verhältnis zur Geschichte gesetzt werden muss.

Das gilt in einem umfassenderen Maße als die ledigliche Feststellung, dass es vorbei sei. Man könnte vielmehr durchaus eine Theorie über die vergangene physikalische Welt aufstellen, die nicht geistesgeschichtliche physikalische Theorien zum Gegenstand hätte, sondern die physikalische Welt der Vergangenheit mit der fortschrittlichsten Physik beschreibt, die uns zur Verfügung steht. In diesem Fall wäre die Theorie identisch mit der Physik der Gegenwart (und der Zukunft, wenn wir unsere Arbeit richtig machen), aber ihr Gegenstand wäre eben ein anderer; der sich allerdings auf dieselbe Weise richtig beschreiben ließe. Was - in diesem Vergleich - die Physik für die Naturgeschichte ist, wäre die Anthropologie für die menschliche Historie.

Wenn Geschichte sich vom Mythos dadurch unterscheidet, dass wir alltägliche Standards an sie ansetzen, dass die Menschen von früher eben in derselben Weise Menschen sind wie jene, die heute auf der Erde wandeln, dann bedeutet das, dass die implizite Anthropologie, die wir unseren Mitmenschen unterstellen, auch für sie Gültigkeit haben muss. Aber das setzt wiederum voraus, dass unsere gegenwärtige Einschätzung richtig oder wenigstens richtiger ist, als alternative historische. Die Frage, was Geschichte macht, ist dabei von Historikern sehr verschieden beantwortet worden. Wir können zweifellos die politische Geschichte in ein Verhältnis zur Kulturgeschichte setzen, indem wir jene erwähnte „Schwelle des historischen Bewusstseins“ absenken oder anders setzen: dann ist auf die historische Persönlichkeit dasselbe psychologische, soziologische und zuletzt anthropologische Schema anzuwenden, wie auf jeden Zeitzeugen; wir können - mit anderen Worten - Teilgeschichten in sinnvolle Verhältnisse zueinander setzen als Geschichten von Menschen in verschiedentlichen objektiv beschreibbaren Situationen. Aber das trägt nur so weit, wie wir die Geschichte als Geschichte einheitlicher Menschenwesen verstehen.

Die Alternative hierzu ist ebenso bekannt wie denkwürdig, wenn auch heute nur noch begrenzt Teil des historischen Diskurses: dass die Geschichte nicht die Summe des vergangenen Geschehens sei, sondern Resultat der originalen Handlungen Einzelner, der „Heroen“, der „Geschäftsführer des Weltgeistes“, die „unwiderstehliche Gewalt“ ausüben in einer qualitativ anderen Form als die - sagen wir: soziologisch erklärbaren Einflüsse der Masse, das ist ein unvereinbarer Gedanke mit der Assoziation von Geschichte und Geschehen.³⁴⁰ Die menschliche Welt, gestaltet von Einzelnen, die anderen Spielregeln unterliegen als der Rest, das wäre freilich eine, in der wir aus der Geschichte nichts über den Menschen, sondern nur über geschichtsrelevante Einzelpersönlichkeiten lernen könnten, beziehungsweise das, was diese verbindet und von den

340 vgl. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung II.b, S. 76.

irrelevanten unterscheidet.

Man muss hierbei beachten, dass eine solche Auffassung wesentlich metaphysischer gemeint ist, als jedwede machttheoretische Erklärung. Der Einfluss, den Heroen auf die Weltgeschichte haben, muss als grundverschieden von dem verstanden werden, der von einflussreichen Persönlichkeiten ausgeht. Während sich diese innerhalb der bestehenden Strukturen und Diskurse Einfluss verschaffen, der - wahrscheinlich - stets nur die Strukturen und Diskurse unterstützt, sind jene einem fundamentalen Plan, am Ende einem teleologischen Prinzip in der Geschichte verpflichtet. Die historische Persönlichkeit bei Hegel würde sich gegen bestehende Strukturen durchsetzen oder es versuchen, hin zu einem Ziel, was sie selbst vermutlich gar nicht kennt: Dem - wie auch immer gearteten - Ziel der Geschichte. Dem liegt vermutlich die Intuition zugrunde, dass Geschichte nicht das sei, was erhält, sondern was verändert.

Die methodologischen Schwierigkeiten, die nun anstehen, weisen deutlich darauf hin, dass wir allein hier es mit zwei verschiedenen Anthropologien zu tun haben, die folgerichtig auch das Verständnis von dem, was als Geschichte gelten darf und was nicht, beeinflussen. Sagt man, dass eine bestimmte Gruppe von Menschen Geschichte schreiben, so muss man weiterhin klären, was diese von den übrigen unterscheidet: Die Aufnahme in einen Opus historischer Gegenstände ist dabei freilich zu kurz gegriffen, wie wir spätestens nach der Erweiterung des historischen Interesses hin zur Kulturgeschichte, schließlich der Diskursanalyse, etc. gelernt haben. Umgekehrt muss man sich fragen, ob - wenn man die Heroengeschichte zugunsten einer egalitäreren Variante aufgibt - man beispielsweise Alexander dem Großen mit denselben Erklärungsschemata gewachsen ist, wie jedweden Hanswurst, der es sich einfallen lassen hat, ein zeitgeschichtliches Dokument zu verfassen.

Da genügt ja im Grunde ein Einkaufszettel.

Die Schwierigkeit, sich guten Gewissens für eine von diesen (lediglich zwei) Geschichtsverständnissen zu entscheiden, bringt das Problem des Verhältnisses von Anthropologie und Geschichte auf den Punkt: Ohne eine abschließende Antwort darauf, was der Mensch ist, mangelt es uns stets auch an einer abschließenden historischen Methode, oder besser: historischen Aufmerksamkeit. Dabei ist das tatsächlich lediglich ein Phänomen, das unserer kontingenten historischen und intellektuellen Position geschuldet ist. Denn denkt man dies fertig und - so man

geneigt ist - gibt dazu, dass es so etwas wie das Wesen des Menschen gibt, also tatsächlich eine freilich komplexe, aber nicht völlig sinnleere Anthropologie, so muss man zugeben, dass - wenn man diese tatsächlich erkannt hätte - Geschichte tatsächlich nur noch einem Katalogisieren gleichkäme. Man würde mit diesem mächtigen Werkzeug die Quellen möglichst angemessen interpretieren können und nur noch schauen müssen, was der Mensch so treibt im Rahmen seiner bescheidenen Möglichkeiten. Man hätte - anders gesagt - den Blick dafür, was menschentypisches Verhalten und was Historie ist: Die Überraschungen wären - ganz ähnlich wie in der Kartographie - weniger, was wann passiert, als dass es dort und dort, beziehungsweise dann und dann passiert. Erst dann würde man dem Menschen als historisches Wesen das Verständnis entgegenbringen, das in irgendeiner Weise konklusiv und nicht mit den Beliebigkeiten der Methode und Wahl des Gegenstandes behaftet wäre, die auch unser fortschrittliches Geschichtsverständnis ausmacht.

Die Bedeutung dieser Überlegung geht noch weiter. Denn nicht nur jene Gegenstände, mit denen wir uns in den geisteswissenschaftlichen Disziplinen beschäftigen, bedürfen einer Grundierung einer solchen weit gereiften Wissenschaft vom Menschen; auch jedwede Kulturwissenschaft, die sich mit dem Menschen und seinen Erzeugnissen beschäftigt, kann nur dann in eine schlussendlich objektive Theorien münden, wenn die Streite verschiedener Schulen oder Interpretation nicht nur aufgrund der Analyse ihrer Konsistenz und Stichhaltigkeit, sondern auch ihrer Verankerung in eben einer objektiven Anthropologie entschieden werden. Wie die Naturwissenschaften auf einigen gemeinsamen Grundlagen fußen, so ist die Beliebigkeit unserer geisteswissenschaftlichen Theorien nicht notwendigerweise von der Beliebigkeit der Interpretierbarkeit kultureller Gegenstände abhängig, sondern vom ausgesprochenen Mangel einer grundlegenden Theorie darüber, wie wir diese Gegenstände als Gegenstände des Menschen verstehen können. Es ist eben das, was fehlt, wenn wir den relativen Mangel an Fortschritt in den Geisteswissenschaften darin diagnostizieren, dass schon in relativ einfachen Problemen eine größere Uneinigkeit herrscht, als dies in den Naturwissenschaften vorkommt.³⁴¹ Ein objektives Verständnis der materiellen Welt haben wir uns recht ansehnlich erarbeitet, ein objektives Verständnis vom Menschen ist uns weiterhin sehr unvollständig und unsystematisch gegeben, ja in der Regel ist unser Verständnis vom Menschen - verständlicherweise - häufig sehr gebunden an unsere eigenen subjektiven Vorstellungen und perspektivischen Einschätzungen. Möglicherweise ist es sogar unserer Bindung an unseren individuellen Standpunkt verschuldet, dass wir über den das Wesen des Menschen, eigentlich recht wenig wissen; weil wir doch als Menschen uns da in einer

341 s. Kapitel 3, Abschnitt V.

trügerischen Nähe wägen. Dabei sind wir eben stets nur Einzelfälle mit beschränkten Erkenntnissen über alles - eben auch über den Menschen -, den es zu überwinden gilt, hin zu einer objektiven und wahren Theorie darüber, was den Menschen ausmacht.

Dafür muss man ihn allerdings als mehr sehen als lediglich historische Daten. Eine Anthropologie muss auch stets die Potentiale sehen, nicht nur das schnöde Auftreten. Da wir aber zum einen Potentiale stets nur in ihrer Verwirklichung wahrnehmen, zum anderen aber in der Abwesenheit von Verwirklichungen denken können, ist es eine ausgesprochen schwierige Situation, um Evidenz zu erlangen: Was wir aus der Erfahrung für menschentypisch halten, mag lediglich historisch und kontingent sein; was wir aus dem Verstand als menschentypisch annehmen wollen, mag sich bloß als Phantasie und Irrglaube entpuppen. So müssen wir die Historie wohl als Chance verstehen, aber als Chance, deren Erfolg uns selbst ungewiss ist. Wie in geradezu allen anderen Erkenntnisbereichen, sind wir auch in der Forschung an uns selbst in einer Unwissenheit, aus der es sich herauszugraben gilt; hin zu einer Erkenntnis oder Resignation, die wir (noch) nicht haben können. Aber es bleibt uns eben nicht mehr übrig, als mit dem zu arbeiten, was uns gegeben ist. Und zur Zeit ist das eben auch eine Aufzeichnung dessen, was den Menschen passiert ist, die nicht mehr sind, aber die wir aus einem seltsamen Selbstverständnis heraus zu uns zählen.

IV

Grenzenlose Erkenntnis?

Unseren Erkenntnismöglichkeiten sind Grenzen gesetzt. Jeder Untersuchende oder jede Gruppe von Forschenden ist verdammt auf einen bestimmten Stand der Geistesgeschichte, auf vorhandenes Wissen und vorhandene Methoden. Das Erschließen neuer Bereiche muss immer von dem bereits vorhandenen ausgehen; man kann sich nicht völlig von der wissenschaftlichen Tradition und Praxis des wissenschaftlichen Betriebes lösen und aus dieser Situation heraus ist das Erschließen von intellektuellem Neuland notwendig begrenzt; nicht zuletzt auch durch die recht kurze Lebensdauer gegenüber einem überwältigenden Aufgabengebiet.

Es ist so nicht unverständlich, dass wir die Dinge, die wir selbst nicht verstehen werden können, gern als etwas sehen, was überhaupt kein anderer Mensch verstehen kann; der Narzissmus gegenüber dem eigenen Intellekt ist schließlich eine nicht zu unterschätzende Triebkraft des

akademischen Geschäfts (so wie der in die eigene Ersprießlichkeit eine im Unterhaltungsgewerbe ist). Und so verbannt in notwendige Unwissenheit, sind wir natürlich nicht in der Lage zu unterscheiden, wo die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens liegen. Aber diese Unwissenheit ist eben eine zweiseitige. Denn ebenso können wir aus dieser Position heraus das Potential menschlicher Erkenntnisfähigkeit nicht angemessen bewerten. Man muss dabei kein Anhänger kuhnscher Wissenschaftsphilosophie sein, um zu erkennen, dass es in der Geschichte immer wieder intellektuelle Entwicklungen gab, die neue Perspektiven und Methoden erschlossen, die im vorhinein nicht vorauszusehen waren. Und man darf auch unser früheres Argument nicht vergessen: Dass, wenn es eine Erkenntnis über die Welt gibt, diese auch prinzipiell von irgendjemandem eingenommen werden können muss, weil es ja sonst Erkenntnis gäbe, die Erkenntnis ist, und welche, die keine ist.³⁴² Gilt dies, so gilt schließlich auch: Die Grenzen der Erkenntnis sind der Grenzen der Welt, wie sie ist.

Das Projekt Welterkenntnis vor diesem Hintergrund in apriorische Schranken weisen zu wollen, erscheint dabei so willkürlich wie kleingeistig. Wir mögen frustriert sein über den scheinbar geringen Fortschritt in einzelnen Wissensbereichen, völlig zurecht überfordert von unserem mangelhaften Verständnis für die Welt (und nicht zuletzt uns Menschen) als Ganzes; aber das muss und sollte nicht zur Resignation gegenüber der menscheitsumfassenden Aufgabe führen und der Suche nach Ausflüchten, warum wir nicht verstehen können oder wie frühere Erkenntnisse in ihrer Unvollständig oder Falschheit uns belegen, dass wir überhaupt keine Wissenschaft machen können, die uns vernünftige Erklärungen der Welt gibt. Vielmehr sollte uns das die folgende Einsicht bringen: dass der Mensch seine intellektuellen und explorativen Potentiale noch lange nicht ausgeschöpft hat.

Ich bin mir durchaus im Klaren darüber, dass ich hier ebenso in einen normativen Modus gewechselt bin, wie McGinn, wenn er die menschliche Erkenntnis in unüberwindbare Schranken weist.³⁴³ Aber es bleibt mir da ja auch nicht viel übrig, wenn ich dessen Position überhaupt begegnen will. Doch vermutlich ist das Hin-und-her-spielen der Bringschuld eine Konstante der wissenschaftlichen Tätigkeit, solange keine völlige Klarheit herrscht. Und vermutlich wird von normativen Aussagen der epistemologische Wert wissenschaftlicher Erkenntnis wenig penetriert. Aber reine Epistemologie scheint eben nicht zu genügen, um die Welt erkennen zu dürfen.

³⁴² s. Kapitel 2, Abschnitt III.

³⁴³ s. Abschnitt II.

Kapitel 5: Denken, Glauben, Wissen

*I don't believe in miracles
that don't mean they don't come true.*
Bryan Adams

I

$$2 + 2 = 5$$

Auch wenn freilich nicht alle - vermutlich sogar die wenigsten - Inhalte der Absoluten Konzeption perspektivlos sein müssen, ist man als Forscher Individuum und damit eine Form von Subjekt. Das ist es vermutlich auch, weswegen uns die Absolute Konzeption nicht einfach zufällt, sondern wir eben an den Gegenständen untersuchen müssen, wie sie sind und nicht nur erscheinen. In der zuvor beschriebenen Situation,³⁴⁴ als perspektivisch gebundene Wesen an über unsere Perspektive hinausgreifende Informationen zu kommen, stehen wir natürlich vor dem Problem, zwischen verschiedenen Meinungen und Interpretationen abwägen zu müssen: Wir, als potentielle „Agenten des Weltgeistes“ - und nicht als Reine Untersuchende -, sind bemüht, unser Denken zu verwenden, um unseren Glauben zu Wissen werden zu lassen. Das Verhältnis dieser drei psychologischen Zustände beziehungsweise Tätigkeiten wird uns an dieser Stelle beschäftigen.

Williams nähert sich der Frage, was man unter dem geistigen Zustand des Glaubens verstehen kann, von einer interessanten Seite: Er fragt, ob es möglich sei, seine eigenen Glaubenszustände aktiv herbeizuführen, in dem Sinne, dass man sich entscheidet, etwas zu glauben und etwas nicht. Das ist allein schon deswegen von Interesse, da es ja dem endlichen Untersuchenden der nächste und deutlichste Akt ist - denken kann man viel und unabhängig der eigenen Überzeugungen, aber ob man etwas weiß, liegt nicht vollständig in den eigenen Händen.

Williams charakterisiert dabei den Zustand des Glaubens mit folgenden Punkten:

- (1) „Glauben ist auf Wahrheit gerichtet“,
- (2) es wird „am direktesten, einfachsten und elementarsten durch Behauptungen zum Ausdruck gebracht“,

³⁴⁴ s. Kapitel 4, Abschnitt I.

- (3) wobei „eine Behauptung von p weder eine notwendige noch [...] eine hinreichende Bedingung dafür [ist], daß man glaubt, daß p .“
- (4) Weiterhin kann man „faktenbezogenes Glauben durch Belege untermauern“ und
- (5) es ist „in vielerlei Hinsicht ein Begriff zur *Erklärung*“, insbesondere kann man „das Tun einer Person erklären, indem man sagt, was sie glaubt.“³⁴⁵

Man müsste vermutlich der Vollständigkeit halber als Ergänzung zu (1) und (3) hinzufügen, dass

- (6) das Glauben von p weder eine notwendige, noch hinreichende Bedingung dafür ist, dass p wahr ist, und umgekehrt
- (7) die Wahrheit von p weder notwendige, noch hinreichende Bedingung dafür ist, dass p geglaubt wird.

Glauben veredelt - oder versaut - gewissermaßen das bloße Kennen, das bloße Denken einer Erkenntnis: Wir haben viele Vorstellungen, aber nur wenigen schenken wir Glauben. Es mag das Ziel sein, dass alle oder möglichst viele wahr sind, aber Charakteristikum (1) ist eine unscharfe Angelegenheit.

Man mag sich ihr nähern, indem man Williams' Denkrichtung noch ins Extrem verkehrt und sich überlegen, ob man etwas glauben kann, was offensichtlich falsch ist - die Antithese zu (1). Es gibt hierzu eine gern besprochene Stelle in George Orwells *1984*, in der der Protagonist Winston unter Folter durch den Parteifunktionär O'Brien, der Winston und dessen Geliebte Julia festnehmen lassen hat, dazu gebracht wird zu glauben, dass „ $2 + 2 = 5$ “ sei.³⁴⁶ Möglicherweise hat Orwell Dostojewskij gelesen, der dieser Sache ein schönes Kapitel gewidmet hat, in welchem in schnippischer Weise zu lesen ist: „Zwei mal zwei gleich vier, das ist doch meiner Meinung nach eine Dreistigkeit, jawohl. Zwei mal zwei gleich vier hat einen unverschämten Blick, stemmt die Hände in die Hüften, stellt sich Ihnen in den Weg und spuckt. Ich gebe zu, daß zwei mal zwei gleich vier eine fabelhafte Sache ist; aber wenn man schon alles lobt, so ist auch zwei mal zwei gleich fünf mitunter ein allerliebster Säckelchen.“³⁴⁷

Natürlich: Weder O'Brien, noch Dostojewskijs Erzähler glaubt das, noch Winston in einer der Folter jenseitigen Situation. Entscheidend ist, ob Winston in der Glaubensbekundung unter der Folter tatsächlich glaubt, dass „ $2 + 2 = 5$ “ ist. Das gilt zumindest dann, wenn Glauben Fürwahrhalten impliziert.

345 Williams: *Probleme des Selbst*, S. 218ff.

346 vgl. Orwell: *1984*, S. 300ff.

347 Dostojewskij: *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, Erster Teil, IX, S. 37.

Dieser Gedankengang setzt voraus, dass „ $2 + 2 = 5$ “ tatsächlich notwendig falsch ist. Ein häufiger Einwand besagt, „ $2 + 2 = 5$ “ sei nur *für uns* falsch und in einer anderen Welt - oder besser: anderen Mathematik könnte die Aussage wahr sein, weil die Ziffern „2“ und „5“ eben nicht mit den Zahlen 2 und 5 identisch wären oder eben eine andere Mathematik anderen Regeln unterliegen könnte. Erstere Begründung müsste man dann schlicht als Übersetzungsfehler zurückweisen, zweite als das Missverständnis, man könnte Mathematik betreiben ohne sich an ihre Regeln zu halten - sobald man die Frage „ $2 + 2 = ?$ “ stellt, akzeptiert man bereits die Peano-Axiome und alles, was aus ihnen folgt. Zwar kann man behaupten, „ $2 + 2 = 5$ “ sei in einer anderen Sprache etwas anderes als in der Mathematik [beispielsweise „Guten Tag!“], nur stellt man dann nicht mehr dieselbe Frage.

Es ist nun vielleicht nicht von geringer Bedeutung, dass Winston von etwas offensichtlich Falschem überzeugt werden soll. Ihn zur Einsicht in „ $2 + 2 = 4$ “ bewegen zu wollen, wäre Folter sicherlich auch ein Mittel. Die Idee dahinter ist allerdings gerade, dass O'Brien Winston in einer Form zerstören will, in der er als intellektueller Gegner schlichtweg nicht mehr funktionieren kann. Das vernünftige Argument hat in dieser Position keine Gewalt über die mentale Gewalt, die sich Winstons Ängsten bedient und seine Argumente gewissermaßen von außen her zerstört: „Die Folter [...] untergräbt [...] wahre Überzeugungen, um auf diese Weise die Beziehung des Opfers zwischen Einbildung und Wirklichkeit aus den Angeln zu heben. [...] [D]er Zweck der Folter besteht darin, Macht zur Geltung zu bringen.“³⁴⁸

Dass nun dafür das Erzwingen des Glaubens einer falschen Aussage besser geeignet ist, ist eine Auffassung, der Rorty widerspricht. Zwar genüge es nicht, jemandem Schmerzen zuzufügen oder ihn auch nur vorübergehend etwas glauben zu lassen, was er jenseits der Situation der Folter nicht glauben würde. Es gehe darum, das Opfer zu brechen, dahingehend, dass es im Nachhinein nicht mehr zu dem Glauben und Fühlen zurückkehren kann, in dem es sich zuvor wog. Allein die Erinnerung an ein Glauben oder Begehren, welches so weit weg ist von dem, was das Opfer sein wollte oder zu sein glaubte, muss es ihm unmöglich machen, zu dem zuvor Geglaubten zurückzukehren: „The *only* point in making Winston believe that two and two equals five is to break him. [...] If there were a *truth*, belief in which would brake Winston, making him belief that *truth* would be as good for O'Brien's purposes.“³⁴⁹

Es ist nun bei Orwell auch nicht die Tatsache, dass Winston einmal wirklich geglaubt hat, dass „ $2 + 2 = 5$ “, sondern dass er seine Geliebte, Julia, verraten hat, indem er ihr die Folter

348 Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 224f.

349 Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, S. 178.

beziehungsweise Todesart wünschte, die ihm angedeihen sollte. (Ratten. Sehr unschön.) Für Rorty ist das der ausschlaggebende Punkt: „Winston might be able to include the belief that he had once, under odd conditions, believed that two and two equals five within a coherent story about his character and his life. [...] But the belief that he once wanted them to *do it to Julia* is not one he can weave a story around.“ Erstaunlicherweise folgt darauf aber, um uns davon zu überzeugen, dass es eben gleich ist, ob der zu glaubende Inhalt wahr oder nicht wahr ist, folgendes Gedankenspiel: „Suppose it were the case that Julia had been [...] a longtime member of the Thought Police. Suppose she had been instructed by O'Brien to seduce Winston. Suppose that O'Brien told Winston this, giving him no evidence save his own obviously unreliable word. Suppose further that Winston's love for Julia was such that only the same torture which made him able to believe that two and two equals five could make him believe that Julia had been O'Brien's agent. This effect would be the same“³⁵⁰.

Die Beweiskraft dieses Arguments ist - gelindegesagt - fragwürdig. Die Aussage, dass „ $2 + 2 = 5$ “ ergibt, ist evidenterweise falsch. Es ist im Vergleich dazu daher notwendigerweise wahrscheinlicher, dass Julia tatsächlich für die Gedankenpolizei gearbeitet haben könnte, Winston verführen sollte, etc. Wenn Winston also eine kohärente Geschichte darüber erzählen kann, warum er mal geglaubt hat, dass „ $2 + 2 = 5$ “ ist, wieso sollte er dann nicht in der Lage sein - im Nachhinein freilich - sich eine kohärente darüber begreiflich zu machen, warum er Julia verraten hat. Man kann sich eher erklären, warum man das Unmögliche geglaubt hat, als das Unwahrscheinliche?

Doch selbst wenn dies hinfällig ist, weil unter der Folter Winston den Sinn dafür verliert, was eben unwahrscheinlich und was unmöglich ist, wenn jede Überzeugung in gleichem Maße geglaubt werden kann, weil eben „die Beziehung des Opfers zwischen Einbildung und Wirklichkeit aus den Angeln“ gehoben ist, selbst dann ist nicht klar, wie eine mögliche Überzeugung - also die Winston auch jenseits der Folter glauben könnte - die Kraft haben sollte, ihn durch das Glauben an sie zu brechen. Natürlich: Die Liebe zu Julia ist vermutlich etwas, an dem Winston persönlich deutlich mehr gelegen ist, als an einer mathematischen Überzeugung. Aber es wird ja auch nicht gesagt, dass Winston stolz darauf sein soll, Julia verraten zu haben. Sicherlich wäre ein wirklicher Verrat gewesen, hätte er dies ohne Folter getan, ebenso wie es entweder eine klare Lüge oder die Behauptung eines Wahnsinnigen sein würde, ohne Folter zu behaupten, „ $2 + 2 = 5$ “. Aber wenn er diesen Glauben damit erklären kann, in einem gänzlich irrationalen Zustand gewesen zu sein, wieso kann er mit derselben Begründung nicht auch sein „do it to Julia“ erklären?

350 *ibid.*

Natürlich: Er wollte es in jenem Moment wirklich - das ist ja die grausame Einsicht, die Winston am Ende bricht -³⁵¹, aber er war auch so weit zu behaupten, dass „ $2 + 2 = 5$ “ ist. Für Orwell mag dies reichen, um dramaturgisch glaubwürdig eine Geschichte zu erzählen, aber im Gegensatz dazu versucht uns Rorty ja etwas über Folter schlechthin beizubringen. Und es ist nicht prinzipiell unmöglich, dass ein Folteropfer im Nachhinein seine fürchterlichen Gedanken als das sehen könnte, was sie waren: Irrationaler Zustände unter Einfluss ausgesprochen unkomfortabler Behandlung. So ist der einzige Fall, in dem Rortys Argument so Schlagkraft besitzt, so Winston unter der Folter etwas gesagt hat, was er auch ohne Folter für wahr halten würde.

Williams sieht die Wurzel Rortys fragwürdiger Überlegung darin, dass dieser O'Briens Credo „Das Ziel der Folter ist die Folter“³⁵² falsch interpretiert. Für Rorty „besage sie das gleich wie 'Der Zweck der Folter ist die Lust.'“³⁵³. Ob O'Brien dabei Lust empfindet, Winston zu foltern, ist für die Frage nach der Wahrheit von unter Folter generierten Überzeugungen dabei ebenso unerheblich wie für die Anwendung der Folter selbst. Williams selbst irrt nun darüber, dass der Zweck der Folter eben sei, Macht auszuüben. Rorty bemerkt da durchaus feinsinnig: „For a gifted and sensitive intellectual living in a posttotalitarian culture, this sentence is the analogue of 'Art for art's sake' or 'Truth for its own sake', for torture is now the only art form and the only intellectual discipline available to such a person.“³⁵⁴ Denn es gibt ja keinen pragmatischen Grund, Winston zu foltern - sonst würde man ihn ja nicht unter immensen Aufwand dazu bringen, den Großen Bruder zu lieben, nur um ihn daraufhin zu exekutieren -³⁵⁵, genauso wenig wie es einen pragmatischen Grund gibt, eine bestimmte Art von Kunst zu machen. Zwar ist das Endziel der Partei erklärtermaßen Macht, doch im Akt des Folterns gewinnt die Partei nichts und auch O'Brien weiß sich lediglich in einer Rolle, die in dieser Gesellschaft nun einmal notwendig ist: „Das Drama, das ich mit Ihnen [...] durchgespielt habe, wird immer wieder durchgespielt werden, Generation auf Generation und in immer subtileren Formen.“³⁵⁶

1984 ist im Grunde kein Lehrstück über die Wahrheit oder eben das Verhältnis von Vorstellung und Wirklichkeit und es wird insofern zu Diskussionen darüber immer wieder zu unrecht herangezogen. Es geht nicht um Relativismus von Überzeugungen und es geht gewiss nicht um wahrheitsakquirierende Methoden. In der Welt, in der Orwells Werk spielt, ist „ $2 + 2$ “ immer noch „4“, nur „ $2 + 2 = 5$ “ kann ebenso geglaubt werden, weil es in einer Gesellschaft spielt, in der

351 vgl. Orwell: 1984, S. 350f.

352 ibid., S. 316.

353 Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 225; vgl. Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, S. 179.

354 ibid., S. 180.

355 vgl. Orwell: 1984, S. 356.

356 ibid., S. 321.

Wahrheit einfach keinen Wert hat. Der Glaubensbegriff hat hier eine Veränderung erfahren, denn er ist losgelöst von dem Glauben, dass etwas wahr ist; die Unterscheidungen zwischen erkenntnistheoretischen Methoden ist schlichtweg aufgehoben. Der Zweck der Macht ist die Macht und der Zweck der Wahrheit ist auf sozialhistorische, nicht auf intellektuelle Weise annulliert worden. In gewisser Weise ist 1984 so eine - wenn natürlich auch nicht *die* - Utopie der Verneiner, wie es eine Dystopie der Aufklärungsbefürworter ist.

Williams wäre arbeitslos, wie heute Alchemisten arbeitslos sind, und Rorty würde foltern, wie er heute für die Freiheit der Forschung eintritt.

Damit haben wir freilich die Frage noch nicht beantwortet, ob Wilson tatsächlich geglaubt haben kann, dass „ $2 + 2 = 5$ “ ist, in einem Sinne von Glauben, den wir als vernünftige Menschen verstehen, die in einer insofern aufgeklärten Gesellschaft leben, die uns sinnvollerweise die Frage nach Wahrheit erlaubt; wenn man so will: tatsächlich subjektiv geglaubt ohne objektiv verifizierbare Zuschreibung, die ja in dem Fall sowieso nicht zu leisten ist. Auch Nagel hat einen Hinweis zu dem Thema gemacht; er meint: „ $2 + 3 = 4$ “ ist kein Unfug. Der Satz hat genug Sinn, um mit Notwendigkeit falsch sein zu können [...]. Dennoch kann man zwar um der Argumentation willen *annehmen*, daß $2 + 3 = 4$ ist, oder feststellen, daß aus bestimmten Annahmen folgt, daß $2 + 3 = 4$, aber es ist nicht möglich zu *denken*, daß $2 + 3$ (vielleicht) $= 4$.“³⁵⁷

Nehmen wir nun Williams Behauptung, Glaube beinhalte Fürwahrhalten, und Nagels zusammen - und setzen wir freilich voraus, dass „ $2 + 2 = 5$ “ ebenso notwendig falsch ist wie „ $2 + 3 = 4$ “ -, bekommen wir folgendes, etwas befremdliches Bild: Wilson glaubt (unter der Folter), dass „ $2 + 2 = 5$ “ wahr ist, aber er denkt es nicht, denn es ist nicht denkbar. Man kann also - wenigstens im Extremfall - etwas glauben, was man nicht denken kann, ähnlich wie man etwas denken kann, was man nicht glauben kann. Man kann nun streiten, ob das dann noch dieselbe Sache ist, wie unter Normalbedingungen eine solche Behauptung aufzustellen, aber - wie wir in Kürze sehen werden - ist es ebenso wenig entscheidend, dass die Aussage unter der Folter getroffen wird, wie es - wie wir eben gesehen haben - nicht entscheidend ist, ob die dort erzeugte Aussage überhaupt eine wahre oder falsche ist.

Zunächst ist noch etwas unklar, wie Nagel das eigentlich meint. Wenn man etwas als falsch einstuft, muss man es ja zuallererst gedacht haben. Das Denken ist von all den erkenntnisbestrebten

³⁵⁷ Nagel: *Das letzte Wort*, S. 88f., Fussnote 6.

psychologischen Zuständen ja das freiste. Alles, was denkbar ist, kann man auch denken, sofern die kognitiven Fähigkeiten dazu ausreichen und man Gelegenheit findet, auf die Idee zu kommen, es zu denken. Man mag vielleicht nicht glauben können, dass „ $2 + 3 = 4$ “ sei, aber doch darum, weil man weiß, dass „ $2 + 3 = 5$ “ ist - sofern die kognitiven Fähigkeiten ausreichen und man sich die Frage „ $2 + 3 = ?$ “ überhaupt stellt. Richtigerweise müsste man Nagel vervollständigen, dass ich nicht denken kann, dass „ $2 + 3 = 5$ “ eine wahre Aussage ist, aber um ihre Falschheit zu erkennen, muss man sie ja vorher begriffen, also auch gedacht haben. [Ebenso kann man ein viereckiges Dreieck denken, nur dass dieser Vorstellung notwendig etwas Absurdes anhaftet und man nicht in der Lage ist, es *richtig* zu denken. Man kann den Gedanken sogar in eine Aussage fassen: „Ich denke an etwas, dass 4 Ecken hat und gleichzeitig 3 Ecken hat.“, aber man wird es, wenn man der basalsten Logik fähig ist, nicht *glauben* können, weil der Widerspruch ihm automatisch die Wahrheitsmöglichkeit entzieht.]

Umgekehrt kann man vermutlich aber Aussagen treffen, die man nicht denken kann, die also keinen Gedanken als Gegenstand haben können: „Quatsch quaffel blubb!“ wäre ein guter Kandidat für etwas, was man weder glauben, noch denken kann - eben weil es keinen sinnvollen Gedanken wiedergibt; außer vielleicht auf der Metaebene: „Ich denke jetzt an die (sinnlosen) Worte 'Quatsch quaffel blubb!'“.

Das bedarf vielleicht einer zusätzlichen Erklärung. Denn so richtig es ist, dass man die Aussage „ $2 + 3 = 4$ “ denken kann, so richtig ist auch, dass man dies in einer gegenständlichen Weise nicht kann; schließlich ist man in der Lage - bis zu einem gewissen Maße - Mengen zu denken. Mit dem Denken können nämlich - das sei hier sans argument konstatiert - (mindestens) zwei verschiedene Arten des Vorstellens gemeint sein: Das sprachliche Denken in Begriffen und Ausdrücken und das bildliche Denken in Gegenständen und Verhältnissen. Und in letzterer Weise muss man Nagel sicherlich zustimmen: Man kann sich nicht die Mengen 2 und 3 in solcher Weise vorstellen, dass es eine Gesamtmenge von 4 ergibt. [Deutlicher beim viereckigen Dreieck: Man kann sich in keiner Form bildlich vorstellen, wie es auszusehen habe, obschon man seine Eigenschaften in Aussagenform zusammengefasst klar und deutlich begreift.] Aber Denken ist eben nicht nur ein auf Gegenständliches gerichtetes Vermögen; so wie auch Objektivität in der Erkenntnis nicht nur auf materielle Gegenstände beschränkt ist. Macht man sich von diesen Vorurteilen frei, so ist nichts unverständlich daran, dass man „ $2 + 3 = 4$ “ denken könne.

Wir sind so durchaus in der Lage, widersprüchliche Aussagen zu denken, die Frage ist, ob wir

sie auch glauben können. Denn auch das Glauben ist ja eine recht beliebige Sache, wie McGinn formuliert: „we can reason in violation of the necessary laws of logic, and this is to represent the world in though as it cannot be in reality - we can certainly believe the case what is not in fact possible.“³⁵⁸ Der einfachste - und wenig interessante - Fall, in dem wir Widersprüchliches glauben können, ist, wenn wir den Zusammenhang zweier widersprüchlicher Aussagen einfach nicht kennen. Ein weiterer wäre, wenn die eigenen kognitiven Leistungen nicht in der Lage sind, auch bei dem Hinweis auf den Widerspruch, diesen zu erkennen. Der prekäre Fall freilich ist, wenn man wider besseren Wissens an einer widersprüchlichen Sache festhält. Das mag nicht vernünftig sein, aber viele Formen von Selbsttäuschung funktionieren genau so.

Jetzt kann man natürlich anfangen und behaupten, jemand, der einer Selbsttäuschung unterliegt, glaubt nicht mehr, aber das ist bestenfalls ein Taschenspielertrick. Die betroffene Person hält die widersprüchliche Tatsache ebenso für wahr wie die übrigen. Der psychologische Zustand ist in beiden Fällen dergleiche. Und epistemisch gesehen unterscheidet sich Selbsttäuschung nicht von einem schlichten Irrtum: Man hält für wahr, was nicht wahr ist (und in dem Fall eben nicht einmal wahr sein kann). Das mag aber vielleicht auch einfach zu kurz greifen. Die eigentliche Frage lautet: Bedeutet das, dass eine in Irrtum befindliche Person in derselben Weise glaubt, wie eine, die richtig liegt?

Das Spannungsfeld, zwischen dem sich die Beantwortung dieser Frage aufbaut, liegt zwischen Williams' Charakterisierung (3) - nämlich, dass man über die Behauptung seines Glaubens unaufrichtig sein kann - und unserer Ergänzung (6) - nämlich dass man unwahre Dinge glauben kann. Denn so ernst man (1) - das Gerichtetsein auf Wahrheit - auch nimmt, es ist nie Garant dafür, dass diese auch gewährleistet ist. Winston könnte lügen, um der Folter zu entgehen, oder er könnte in seinem zerrütteten Zustand für einen Moment wirklich glauben, was offensichtlich nicht wahr ist. Wir mögen hier an einem ähnlichen Punkt sein wie dem einst besprochenen empathischen Verstehen:³⁵⁹ Eine objektive Zuschreibung vom Glauben Winstons lässt sich nur über seine Behauptung erreichen. Natürlich können äußere Umstände seine Aussage glaubhafter oder weniger glaubhaft machen, habhaft wird man seinem tatsächlichen Glauben allerdings wohl nie gänzlich. In voller Aufrichtigkeit hinsichtlich des eigenen Glaubens etwas Falsches zu behaupten, ist ebenso faktisch möglich, wie unaufrichtig etwas Falsches.

Es bleibt natürlich noch eine Überlegung übrig, die - Behauptung hin oder her - die Glaubbarkeit von manchen Gedanken einfach für unmöglich erklärt. Man könnte ja so

358 McGinn: *The Subjective View*, S. 24.

359 s. Kapitel 3, Abschnitt IV.

argumentieren: „Ja, die verwirrte Person glaubt zu glauben, dass ' $2 + 2 = 5$ ' ist, aber sie irrt in diesem Glauben, denn Glauben ist auf Wahrheit gerichtet und offensichtlich falsche Aussagen können nicht der Wahrheit entsprechen.“ Hielten wir nicht unbedingt an Charakteristikum (1) fest, so wäre der Glaubensbegriff selbst hinfällig. Man könnte von hier aus zugestehen, dass bei komplexeren Fehlglauben tatsächlich die Einsicht der Person fehlt, aber bei übersichtlichen beziehungsweise bereits erkannten Irrtümern - und Winston *wusste* ja mal dass „ $2 + 2 = 4$ “ ist - könnte man nicht mehr von Glauben sprechen.

Dieser Gedanke hat ein Gegenstück. In seinem hervorragenden Anhang zum *Descartes*-Buch über erkenntnistheoretische Begriffe definiert Williams eine Aussage als unwiderstehlich, wenn ihr denken automatisch ihr glauben impliziert; genauer: wenn sie wahr und evident ist.³⁶⁰ Das gilt für Aussagen, deren Wahrheit sich nicht leugnen lässt - was nichts anderes bedeutet, als dass ihr Glauben unseparierbar verknüpft ist mit dem Glauben an ihre Wahrheit.

Wie eben das „Cogito ergo sum“: Man kann zweifeln, ob die Welt so ist, wie sie einem erscheint, aber man kann nicht leugnen, dass man - in welcher Form auch immer - existiert!

Dies sind naheliegenderweise recht wenige Aussagen, aber auch der Fall des widersprüchlichen Glaubens ist ja relativ begrenzt. Die Frage, die sich nun stellte, wäre, ob die Wahrheit des Satzes „ $2 + 2 = 5$ ist falsch.“ tatsächlich evident ist.

Williams kennt so einen Gegenbegriff, der Wahrheit und Glaube verbindet. Nach seiner Definition ist ein Glaube dann wahr, wenn er notwendig unkorrigierbar ist, das heißt es nicht denkbar ist, dass er falsch sein könnte. Und es ist tatsächlich wirklich schwierig gegen den Satz „ $2 + 2 = 5$ ist falsch.“ etwas vorzubringen. Blieben wir bei seinen Auffassungen, so müssten wir die Glaubbarkeit von „ $2 + 2 = 5$ “ wohl verneinen. Die Frage ist nur, ob Williams' Theorie - insbesondere sein Charakteristikum (1) - tatsächlich das Wesen des Glaubens in der richtigen Weise fasst.

³⁶⁰ vgl. Williams: *Descartes*, S. 259ff.

II

Glauben und Zweifeln.

Wenn sich das Glauben einer Vorstellung dadurch ausdrücken soll, dass man den zusätzlichen Glauben hat, diese wäre wahr, so ist die Unsicherheit über diese Wahrheit der Zweifel, also der Glauben, dass sie möglicherweise, wenn nicht sogar wahrscheinlicherweise nicht wahr sein könnte. Der Zweifel ist die psychische Reaktion, die sich zunächst gegen die Gesicherheit *einer* Vorstellung - an den Glauben, dass sie wahr ist - richtet, und später gegen den psychischen Zustand des Glaubens selbst als etwas, dass sich epistemologisch vom bloßen Denken unterscheidet.

Klassischerweise setzt der Skeptizismus nicht am Glauben, sondern am Wissen an: Man könne niemals wissen, ob das, was man glaubt, auch wahr sei, weil es immer Alternativen gebe, die auch wahr sein könnten. Was damit aber automatisch einhergeht, ist eine Kritik des Glaubens selbst, ein Angriff auf Charakteristikum (1). Rufen wir uns zunächst noch einmal ins Gedächtnis, was Williams damit meinte, Glauben sei auf Wahrheit gerichtet: „Wenn etwa jemand einfach eine Gewohnheit bestimmter Art oder lediglich eine Neigung zu gewissen Handlungen hat, kann man weder angemessen fragen, ob seine Gewohnheit wahr oder falsch ist, noch steht diese Gewohnheit oder Neigung zu etwas in Beziehung, das man wahr oder falsch nennen kann. Wenn jemand jedoch etwas glaubt, dann glaubt er etwas, das als wahr oder falsch bewertet werden kann, und sein Glaube ist, wenn man vom Inhalt seines Glaubens ausgeht, wahr oder falsch. Erkennt jemand, daß das, was er bislang geglaubt hat, falsch ist, so hört er auf, es zu glauben.“³⁶¹ Die wichtige Frage, die wir an dieser Stelle stellen müssen, ist, was es ausmacht, von der Falschheit eines bisherigen Glaubens überzeugt zu sein.

Für Descartes genügte die Möglichkeit einer skeptizistischen Alternative. Für manch anderen genügte vielleicht logische Widersprüchlichkeit, für wieder andere mangelnde Kohärenz zum restlichen System ihrer für wahr gehaltenen Vorstellungen, wieder andere - nicht wenige - werden schlicht aus Trägheit die Frage nach der Falschheit ihres Glaubens gar nicht stellen. Dabei ist es eigentlich ganz egal - und eher Aufgabe psychologischer und vielleicht soziologischer Untersuchung -, was die Maßstäbe sein mögen, um jemanden von der Falschheit seines Glaubens zu überzeugen. Die wichtige Tatsache ist, dass das Anerkennen der Falschheit eines Glaubens selbst ein Glaube ist, allerdings einer, der für wahr gehalten wird. Dem gegenüber steht eben der

361 Williams: *Probleme des Selbst*, S. 218.

KAPITEL 5: DENKEN, GLAUBEN, WISSEN

Gegenglaube dazu und so gleitet eine vom Zweifel gesteuerte Untersuchung notwendig in die Unentscheidbarkeit des Wahrheitswertes verschiedener möglicher Glaubenszustände.

Wohl bemerkt muss dies nicht mit dem Glauben an die Richtigkeit eines anderen Glaubens außer dem, dass ein bestimmter falsch ist, einhergehen. Zu manchen Gegenständen hat man beispielsweise nur einseitige Informationen, was nicht bedeuten muss, dass man denen auch Vertrauen schenkt. Das pyrrhonische Ideal der Zurückhaltung findet wenigstens auf einzelne Vorstellungen auch in ganz alltäglichen Situationen Anwendungen, dann, wenn wir eben keiner der bekannten Erkenntnisse über eine Sache Wahrheit unterstellen wollen.

Auch wenn alle uns bekannten Vorstellungen nebeneinander und gern auch widersprüchlich vor uns liegen, so müssen wir uns entschließen - oder eben nach Williams dem Zwang des Glaubens hingeben, weil es kein bewusster Akt sein soll -, die einen zu glauben, die anderen nicht oder uns eines solchen Urteils enthalten. Sobald wir aber etwas glauben, so glauben wir *zusätzlich*, dass es (höchstwahrscheinlich) wahr ist, sobald wir es aber überwinden, glauben wir *zusätzlich*, dass es (höchstwahrscheinlich) falsch ist. Wir kommen so erkenntnistheoretisch in einen furchtbaren Trudel, da wir unser Glauben mit Wahrheitsglauben veredeln wollen und auch diesen - deswegen nach Charakteristikum (4) mit Belegen zu stützen versuchen - wieder selbst glauben müssen.

Descartes sieht das einfach wesentlich konsequenter und findet bezeichnenderweise an einer Grenze von Erkenntnis - dem Ich - erst einen Grund, etwas für wahr halten zu können. Aber schon das schnöde Glauben und Behaupten befindet sich in einem Karussell, welches häufig eher nach Belieben, denn guten Gewissens angehalten wird. Denn natürlich muss man Williams in dem Sinne recht geben, dass sich Glauben erst einmal aufdrängt, die wenigsten Überzeugungen einer Person also durch Entscheidung oder Auswahl generiert wurden. Aber durch die intellektuelle Fähigkeit, sich sogar von seinen eigenen Überzeugungen zu distanzieren, ist man durchaus in der Lage, die Legitimität der eigenen Vorstellungen zu kritisieren und zu überprüfen. Während sich also Glauben mehr oder weniger von selbst einstellt, kann das Glauben an die Wahrheit dieses Glaubens, also die Akzeptanz, ihn für wahr zu erachten, künstlich nivelliert werden. Man muss das als Teil jenes Vermögens sehen, welches Nagel als objektives Selbst versteht. Wenn man in der Lage ist, sich selbst von der Außenperspektive zu betrachten, sich also zum Objekt seiner eigenen Überlegung zu machen, so kann man auch die Glaubensinhalte, die sich einem als subjektives Wesen aufnötigen, als die identifizieren, die man hat, aber nicht haben *muss*. Man kann sich von der individuellen Perspektive aus durchaus entscheiden, einen Glauben abzulehnen und einen anderen für wahr zu

befinden, auch wenn sich die subjektive dagegen sträubt. Wäre man dazu nicht in der Lage, hätte man ja keinerlei Möglichkeit, aus den eigenen Vorurteilen herauszukommen. Und denkt man dies fertig, so muss man - mit einigem Unbehagen - feststellen, dass Williams Punkt (3) - die Möglichkeit der Lüge über eigene Glaubenszustände - sich auch auf sich selbst richten kann. Es gibt neben der Täuschung anderer schließlich auch verschiedene Formen der Selbsttäuschung und man kann auch vor sich selbst Behauptungen aufstellen auf die Frage, was ich eigentlich glaube, und auch - oder gerade - hier kann der Zweifel ansetzen, der seinen selbstverständlichen Umgang mit seinen für wahr gehaltenen Vorstellungen untergräbt.

Warum also es unter Folter nicht einmal an einer anderen Stelle anhalten? Warum im Wahnsinn nicht eine andere Vorstellung für wahr erklären, gegen jede Vernunft? Warum nicht unter Drogen an die Wahrheit einer absurden Erkenntnis glauben? Und nicht zuletzt: Warum nicht bei klarem Bewusstsein sich einfach für einen Glauben entscheiden?

Es ist eine höchst individuelle Sache, etwas zu glauben, individueller als das Denken selbst, und sicherlich individueller als das Wissen um etwas. Eine dünne Angelegenheit scheint es so zu sein, etwas zu glauben - weswegen uns Williams vielleicht gerade die Punkte (6) und (7) nicht unter die Nase halten wollte. Denn gerade Punkt (7) ist für den Forscher natürlich eine Beleidigung: Dass die Wahrheit sich nicht von selbst zeigt und er stets Gefahr läuft, an ihr vorbei zu steuern, obwohl es sich so anfühlt, als habe er sie. Aber gerade in der Möglichkeit, seine Vorstellungen zu modifizieren, steckt ja überhaupt erst das Vermögen, falsche zu korrigieren. Nur geht dies in beide Richtungen: Man kann auch wahre Erkenntnisse verwerfen zugunsten völligen Unfugs.

Allerdings ist das Haben von Glaubenszuständen nicht zuletzt eine lebenspraktische Notwendigkeit; das deutet uns Williams mit dem Charakteristikum (5) an, dem er hinzufügt: „Wichtig ist, daß man jemandes Handlungen nicht durch seinen Glauben erklären kann, ohne eine Vermutung darüber anzustellen, was er vorhat, wie man auch aus seinen Handlungen nicht auf sein Vorhaben schließen kann, ohne vorauszusetzen, was er glaubt. Das Trio: Vorhaben, Glauben und Handeln gehört zusammen.“³⁶² Glauben ist zunächst eine Notwendigkeit des praktischen Lebens. Wer handeln will oder Handeln verstehen will, *muss* irgendetwas glauben. Aus der bloßen Kenntnis von Möglichkeiten lässt sich weder Verstehen noch irgendein Vorhaben angehen. Deswegen haftet dem Glauben auch immer ein Verdacht der Beliebigkeit an.

Nicht zuletzt lässt sich das auf sich selbst anwenden, gerade bei nicht völlig durchdachtem Verhalten - auch epistemischen Verhalten! -, von dem es eine Menge gibt. Was man wohl glaubt,

362 *ibid.*, S. 239.

spricht häufig daraus, was man tut, auch wenn man sich dem intellektuell nicht sicher sein mag. Glauben ist ein lebenspraktischer Reflex und - deutlicher: es ist ein Gefühl. Der Unterschied zwischen unwiderstehlichen Erkenntnissen und welchen, die bezweifelbar sind, ist, dass man das Gefühl hat, dass jene wahr sind, während man *weiß*, dass diese es sind. Das Untermauern mit Belegen ist dabei - zunächst wenigstens - weniger ein Untermauern der Wahrheit einer Vorstellung, als das Sichselbstversichern und -bestätigen der Richtigkeit des Gefühls, sie zu glauben. In Auseinandersetzung mit dem Zweifel ist das Aufwahrheitgerichtetsein des Glaubens eine - eher definitorische - Abgrenzung gegen das Zweifel-Glauben, das die Wahrheitsbehauptung bekämpft.

Wir können uns an dieser Stelle an die Besprechung des empathischen Verstehens erinnern:³⁶³ Der Glaube, etwas auf diese Weise und so eindringlicher, wirklicher zu verstehen als durch bloße rationale Rekonstruktion, ist ein Gefühl, welches nicht nur nicht objektiv verifizierbar, sondern bei genauerem Hinsehen sogar beinahe willkürlich ist. Man hat den subjektiven Eindruck, dass man ein besonderes Verständnis für etwas habe, eine gewisse Nähe, ein auf Erkenntnis gerichtetes, aber eben nicht objektiv fassbares Gefühl; dieses tangiert aber eben *nicht* den epistemischen Wert der Erkenntnis. [Vermutlich vermochte man mit einer hinreichend mystischen Geisteshaltung auch zu glauben, dass „ $2 + 2 = 5$ “ ist und dies durch eine besondere mathematische Empathie begründet sehen. Schließlich wird ja auch gelegentlich behauptet „Alles ist eins.“]

Verweilen wir einen Moment bei der Rolle, die Belege in der ganzen Angelegenheit spielen. Es ist zunächst zu konstatieren, dass Glauben selbst keine Belege fordert. Man wird so lange eine Sache, die man für wahr hält, als wahr hinnehmen, wie man nicht in Konfrontation mit dem Zweifel über sie gerät. Das kann - neben dem selbstauferlegten oder von anderen ausgesprochenen Zweifel - gerade auch dann passieren, wenn unser Glaube erschüttert wird, sich in den Resultaten unserer Vorhaben-Glauben-Handeln-Konstellation Unregelmäßigkeiten ergeben. Dass ein Glaube falsch sein könnte und dass man für ihn Belege sammeln sollte, hängt nicht notwendig an dem praktischen Nutzen und der Notwendigkeit des Glaubens. Williams' Charakteristikum (4) ist so nur eine wenig hilfreiche Ergänzung, dem Problem, dass dem Glauben ein starkes Maß an Beliebigkeit anhaftet, habhaft zu werden. Denn ebenso, wie man den Glauben an die Wahrheit des Glaubens, etwas für wahr zu halten, selbst glauben muss, nützt einem der Beleg auch nur dann, wenn man ihn zusätzlich zu seiner eigenen Aussagekraft auch noch für legitim und wahr hält. Das Glaubenskarussell bleibt - mit anderen Worten - nicht einfach stehen, nur weil man zusätzlich zu dem Glauben, etwas zu

³⁶³ s. Kapitel 3, Abschnitt IV.

glauben, auch noch einen Beleg auftut, der einen beruhigt, das ruhig zu tun. Belege sind nicht a priori dazu geeignet, einen von etwas zu überzeugen.

Aber sie scheinen schon ein wenig zu helfen. Wenigstens kann man auch nicht abstreiten, dass das Anhäufen von Belegen einen psychologisch in seinem Glauben bestärkt, ja vermutlich so etwas wie die Plausibilität seines Glaubens anreichert. Das Gefühl, recht zu haben, wird durch das Gefühl des Glaubens, dass eine Meinung intuitiv stimmt, zweifellos unterstützt. Dass dies aber keinesfalls Garant für Wahrheit sein kann, und damit die Hoffnung darauf, dass ein Glaube auch Wissen ist, ist leicht gezeigt. Denn Plausibilität ist wohl ebenso der verführerischste - weil gleichsam diffus und einleuchtend genug - wie verblendete - weil vielmehr im Untersuchenden als in der Welt verankerte - Grund, etwas zu glauben. Etwas aus Plausibilität zu glauben ist - flapsig formuliert - nichts anderes als es zu glauben, weil es einem gerade in den Kram passt.

Man darf hier nun Plausibilität nicht mit Kohärenz zu anderen Vorstellungen oder gar Konvergenz verschiedener Theorien verwechseln. Insofern man Plausibilität als reflektierte und konkret angewandte Einordnung eines Glaubens in das - wenigstens größtenteils für wahr gehaltene - System der eigenen Vorstellungen versteht, hat man kein Problem. Schwierig wird es, wenn man den Grund für die Anerkennung der Plausibilität nicht angeben kann, also sich wieder nur auf ein Gefühl verlässt, dass etwas schon seine Richtigkeit habe. Und das ist beim Glauben eben stets eine reale Gefahr, weil seine Verpflichtung auf Wahrheit nicht notwendig in der Struktur des Glaubenszustandes verankert ist; während seine Verpflichtung auf Aktionsfähigkeit als essentiell zu betrachten ist: Man kann handeln, ohne zu wissen, aber man kann nicht handeln, ohne irgendetwas zu glauben - und sei es nur implizit.

Da nun Glauben nicht notwendig der Wahrheit verpflichtet ist, Belege aber eben diese sichern sollen, ist der Zusammenhang sinnvoller bei dem Verhältnis von Wissen und Belegen zu suchen. Belege, die lediglich auf Glauben gerichtet sind, haben eben nicht zu viel Wert. Wir müssen hier unterscheiden zwischen Belegen, die Glauben, und Belegen, die Wissen fundieren sollen. Das klingt erst einmal etwas abwegig, wird aber deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass die Validität von Belegen nicht in der einzelnen Einschätzung eines Untersuchenden liegt, sondern in einem echten Zusammenhang zwischen der behaupteten Aussage und ihren Wahrheitsbegründungen. [Dass „ $2 + 2 = 4$ “ lässt sich nämlich durch die Anwendung mathematischer Regeln, aber nicht durch ein mathematisches Gefühl beweisen, auch wenn dieses - kontingenterweise - zu richtigen Ergebnissen in der Frage „ $2 + 2 = ?$ “ führen mag.] Das Problem ist freilich, was unter einem „echten Zusammenhang“ zu verstehen ist; denn man könnte den Vorwurf der Plausibilität ja

durchaus aufblähen und gegen das gesamte menschliche Forschungsvorhaben richten: Wir sind uns nur hier und dort über einige Theorien weitestgehend einig, weil es uns eben gefällt.

Denn auch wenn es wahr ist, dass Gruppen von Untersuchenden falsch und dagegen Einzelne richtig liegen können, muss man doch wenigstens der gemeinsamen, auf Konvergenz gerichteten Forschung zugestehen, dass hier - wenn sie halbwegs richtig gemacht wird - das Ziel nicht die Bestätigung einer Einzelmeinung, sondern eine umfassend kritisch betrachtete Theorie über einen Gegenstand angestrebt wird. Wir können uns noch einmal an Davidsons Feststellung erinnern, dass wir insgesamt in einem Sprach- beziehungsweise Forschungsdiskurs nicht völlig den Bären haben aufbinden lassen: „Wir können uns zwar verschiedene Meinungen verständlich machen, doch das gelingt nur vor einem Hintergrund gemeinsamer Überzeugungen. [...] Die Grundthese ist, daß ein hohes Maß gemeinsamer Überzeugung nötig ist, um eine Grundlage für die Kommunikation oder das Verstehen zu liefern; die weitergehende These sollte dann lauten, daß objektiver Irrtum nur in einer Umgebung größtenteils wahrer Überzeugungen vorkommen kann. Einhelligkeit sorgt zwar nicht für Wahrheit, aber vieles von dem, worüber Einigkeit besteht, muß wahr sein, sofern manches von dem, worüber man einig ist, falsch ist.“³⁶⁴ Kommunikation ist - wenn erfolgreich - ein Indiz für die Möglichkeit von Wahrheit.

Vielleicht sind wir an dieser Stelle an einem Punkt, an dem Williams' Vorstellung von Konvergenz umfassender Forschungen in einer Vorstellung resultiert, die die Welt zeigt, wie sie ist, eben unabhängig von Einzelmeinungen und perspektivischen Verzerrungen. Das, worauf sich alle einigen können - wenigstens wenn sie nach den Geboten der Wahrhaftigkeit sich über die Welt austauschen -, muss das sein, was wenigstens höchstwahrscheinlich wahr ist. Es sei denn natürlich, wir liegen allesamt dermaßen daneben, dass wir uns zwar verstehen und im Wissen wiegen, aber unbewusst gemeinsam auf ein erträgliches Maß an Irrtümern geeinigt haben.

Ergänzend zu Davidson mag man einen Gedanken Simmels anfügen, den man eigentlich nicht genügend strapazieren kann. Simmel meint, „wir müssen mindestens so viel Wahrheit besitzen, um die vorkommenden Irrungen bis zur Lebens-Möglichkeit auszugleichen. Demgemäß hängt freilich der *Inhalt* solcher Wahrheit davon ab, was das jeweilige Leben von der Welt will“³⁶⁵, soll eben heißen, mit welchem Glauben es sich als Wahrheit abfinden mag. Und genau hier kommt das Problem: Es ist durchaus denkbar, dass wir uns auf einen intersubjektiven Konsens einigen, der uns die Welt ausreichend erklärt, dass wir von der Welt also gar nicht wissen wollen, wie sie tatsächlich ist. Das ist Davidsons (und Simmels und unsere) entscheidende Schwäche: In einer bloß

364 Davidson: *Wahrheit und Interpretation*, S. 284f.

365 Simmel: *Gesamtausgabe Bd. 16*, S. 257.

linguistischen Analyse von Verstehen und Interpretieren finden wir schwerlich ausreichend Material, um uns der Absoluten Konzeption gewahr zu werden. Denn die Welt ist nicht lediglich in der Sprache, aber Wissen über die Welt ist etwas, was in einer verbindlichen Beziehung mit der Welt stehen muss.³⁶⁶

III

Glauben und Wissen.

Die Einfachheit beziehungsweise axiomatische Notwendigkeit der gewählten Aussage hat uns geholfen, auf einige Merkmale und Schwierigkeiten des Glaubensbegriffs hinzuweisen. Hierfür waren wir in dem unschätzbaren Vorteil zu wissen, dass „ $2 + 2 = 4$ “ ist; niemand, der über basale mathematische Kenntnisse verfügt, kann dies begründet abstreiten. Nun haben leider die wenigsten unserer Vorstellungen einen solchen Status; eigentlich nur rein analytische und unter den synthetischen vermutlich kaum mehr als die des „Cogito ergo sum“. Letztere ist für Descartes bekanntermaßen Resultat seines angewandten Hyperbolischen Zweifels, der Methode, die alles anzweifelt, was nicht notwendig unkorrigierbar, also über jeden möglichen Zweifel erhaben ist.³⁶⁷

Vor diesem Hintergrund müssen wir insbesondere fragen, wo der Unterschied zu dem wahren Glauben und dem denkbaren Satz, dass „ $2 + 2 = 4$ “ ist, eigentlich besteht. Denn die Übertragung der Evidenz notwendig wahren Glaubens auf möglicherweise wahren Glauben ist ein Schritt, den man nicht unbedingt mitmachen muss. Es ist nun einmal nicht dasselbe, eine notwendige Wahrheit zu glauben, und eine Aussage, die auch falsch sein könnte; eben weil dieses immer einen zusätzlichen Glauben verlangt, der angegriffen werden kann, und jenes mit einer solchen Einsicht ein und dasselbe ist. Der Glaube an eine evidente Aussage ist bei ihr gewissermaßen mit inbegriffen, so dass wir uns nicht von ihr verabschieden können, ohne das auch von ihm zu tun. Da mag nun der wesentliche Unterschied liegen: Dass man manche - wenige - Dinge glauben *muss*, während man andere - sehr viele - glauben *kann*, ebenso wie man es ohne Sanktionen durch die Welt auch unterlassen mag.

Für die Absolute Konzeption ist Glauben nur dann interessant, wenn er auch wahr ist. Irrglaube, so viel es auch davon gibt, dürfte eine schlechte Grundlage für eine umfassende Theorie

³⁶⁶ s. Einleitung, Abschnitt IV.

³⁶⁷ vgl. Descartes: *Meditationen*, Erste Meditation, 4, S. 11f.; sowie Williams: *Descartes*, S. 17f.

der Welt sein; was wir wollen, ist Wissen über sie. Es wird dabei einiges Aufhebens darum gemacht, was Wissen ist, beziehungsweise wie es zu definieren sei. Wir meinten es knapp zweieinhalbtausend Jahre lang zu wissen: Wissen sei wahre, gerechtfertigte Meinung.³⁶⁸ Es muss nicht nur das, was ich glaube, wahr sein, ich muss auch erklären können, warum ich es für wahr halte - gewissermaßen wieder den Glauben an die Wahrheit des Geglaubten begründen, eben Belege für die behauptete Wahrheit anführen. [Wenn man eine Scheune sieht, die tatsächlich eine Scheune ist, und man gute Gründe dafür hat, es zu glauben, dann weiß man, dass es eine Scheune ist.]

Dann bekamen wir ein Muster an die Hand, welches uns zeigte, dass es jederzeit zumindest möglich ist, Gewissheit durch Rechtfertigung zu unterminieren.³⁶⁹ Dieses Muster ist so einfach wie genial: Es läuft darauf hinaus, dass es immer eine Alternative gebe, in der man guten Grund hat etwas zu glauben, das Geglaubte auch richtig ist, aber der gute Grund lediglich kontingenterweise das Glauben stützt. [Wenn man beim Fahren durch ein potemkinsches Dorf die einzige dort stehende echte Scheune für eine echte Scheune hält, weiß man nicht wirklich, dass es eine ist, da man alle potemkinschen Häuser auch für echte Häuser gehalten hätte.]

Doch dass das die einzige Schwachstelle der Definition ist, ist dabei nicht einmal selbstverständlich. Wie Davidson an einer Stelle bemerkt, sorgt sich Platon „bei seinem Bemühen um eine Definition des Wissens nur [...] [um] den Begriff der Rechtfertigung [...]. Daß der Begriff des Wissens genauso mit den Begriffen der Wahrheit und des Überzeugung verknüpft ist, macht ihm keine großen Sorgen.“³⁷⁰ Zurecht, denn im „Fall der Wahrheit gibt es keinen kurz gefaßten Ersatz [...] für eine Definition. [...] Für den Wahrheitsbegriff interessieren wir uns nur deshalb, weil es wirkliche Gegenstände und Zustände der Welt gibt, auf die er sich anwenden läßt: Äußerungen, Zustände des Überzeugtseins, Schriftzeichen. Wenn wir nicht verstünden, was es für derartige Entitäten heißt, wahr zu sein [soll heißen: was ihre Wahrheitsbedingungen sind], wären wir außerstande den Inhalt dieser Zustände, Gegenstände und Ereignisse zu charakterisieren.“³⁷¹ Mit anderen Worten: Unser Verständnis von Wahrheit ist grundlegender als jede begriffliche Definition es darstellen könnte. Nicht zuletzt wird dies deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass eine erfolgreiche Definition des Wahrheitsbegriffs ja - zur Legitimation ihrer eigenen Wahrheit - bereits einen *anderen* ebenfalls klar definierten Wahrheitsbegriff voraussetzen müsste.

Wann ist dann aber eine Aussage wahr? Eine allgemeine Formulierung, die der Aristotelischen Vorstellung von Wahrheit als ungetrübter Wahrnehmung folgt, besagt: „Vom

368 vgl. Platon: „Theaitetos“, 201Dff.

369 Gettier: „Is Justified True Belief Knowledge“, S. 123.

370 Davidson: *Wahrheit und Interpretation*, S. 49.

371 *ibid.*, S. 72f.

Seienden zu sagen, daß es nicht sei, oder vom Nichtseienden zu sagen, daß es sei, ist falsch, wogegen vom Seienden zu sagen, daß es sei, oder vom Nichtseienden, daß es nicht sei, wahr ist.“³⁷² Moderner ausgedrückt gilt, dass eine Aussage wahr sei, wenn sie die Welt oder einen Sachverhalt so darstellt, wie sie oder er ist. [„Gott ist tot.“ ist wahr, wenn Gott tot ist.] Es ist eine ziemlich dürre Formulierung, aber keinesfalls gehaltlos, ja genau genommen vielleicht sogar völlig ausreichend.

Für eine wahre Aussage genügt nicht Sprache, man braucht etwas dazu, was die Sprache beschreiben kann: nämlich die Welt. Es mag ein paar rein-sprachliche Wahrheiten geben - nämlich definitorische -, aber diese lassen sich auch nur feststellen, wenn man die Sprache zur Metasprache macht. Ansonsten verweisen Aussagen stets auf etwas, was entweder stimmt oder nicht. [Junggesellen sind unverheiratete Männer.] Searle fasst dies zusammen: „Die Korrespondenztheorie ist trivialerweise wahr und führt uns so in die Irre, weil wir denken, daß Übereinstimmung eine sehr allgemeine Beziehung zwischen Sprache und Realität benennt, obwohl sie eigentlich [...] nur eine Abkürzung für die enorme Vielfalt aller Arten und Weisen ist, in denen Aussagen präzise darstellen können, wie die Dinge sind.“³⁷³

Es gibt (mindestens) zwei Unbehagen, die mit dieser Vorstellung einhergehen. Zum einen ist vermutlich keine wahre Aussage denk- oder sagbar ohne Sprache und dies legt den Verdacht nahe, dass Wahrheit auch ausschließlich sprachintern funktioniert. Etwas mag - mit anderen Worten - wahr sein, aber es ist in der Sprache wahr und die Welt hat damit nicht besonders viel zu tun. Zum anderen kann Sprache auch anderes. Nur ein geringer Teil der Sprache dreht sich um Erkenntnis der Welt - und schon gar nicht um wahre Erkenntnis -, sondern sie hat zu starken Teilen auch soziale, aber durchaus auch poetische Funktion. Diese Umkehrung des ersten Unbehagens würde dann zu der Schlussfolgerung führen, dass Sprache überhaupt keine Wahrheit ausdrücken kann, weil sie eben auch in den scheinbar erkenntnisbezogenen Bereichen ihre Eigenschaft als soziales Konstrukt nicht verliert und dort auch nichts anderes gemacht wird, als zu plappern.³⁷⁴ Wahre Aussagen über die Welt müssen aber eben etwas mehr haben als einen Satz, nämlich eine Beziehung zur Welt, die

372 zitiert nach *ibid.*, S. 52.

373 Searle: „Realität und Realismus“, S. 384; weiterhin: „Die Korrespondenztheorie - eine Aussage ist wahr dann und nur dann, wenn sie mit einer Tatsache übereinstimmt - ist eine Binsenweisheit, eine Tautologie, ein analytisches Urteil. Aber die Grammatik der Sprache führt uns dann in die Irre. Weil 'Tatsache' ein Nomen ist und Nomen in der Regel Dinge benennen, und weil 'übereinstimmt' in der Regel eine Beziehung zwischen Dingen benennt, denken wir, daß es deshalb eine Klasse von komplizierten Objekten: die Tatsachen, geben muß und eine Beziehung, die wahre Aussagen zu diesen komplizierten Objekten aufweisen: Übereinstimmung. [...] Der Fehler besteht darin zu denken, daß Tatsachen eine Klasse von komplizierten Objekten sind und daß wir, um die Wahrheit zu finden, erst das Objekt finden und es dann mit einer Aussage vergleichen müssen, um festzustellen, ob sie wirklich übereinstimmen. Aber so funktioniert Sprache auf diesem Gebiet nicht. Die Tatsache[n] [...] sind [...] einfach deshalb [Tatsachen], weil die mit ihnen übereinstimmenden Aussagen wahr sind und 'Tatsache' *definiert* ist als alles, was eine Aussage wahr macht.“ (S. 383)

374 Wir erinnern uns an. Kapitel 4, Abschnitt III.

nicht sprachlich ist, und eine wahre von einer unwahren Aussage unterscheidet, mit anderen Worten anderen semantischen Bedingungen unterliegt; eine Tatsache eben! Entscheidend ist hier, ob diese eben selbst wiederum nur in der Form sprachlicher Ausdrücke liegen oder eben eine sprachexterne Komponente haben, eben vom „Seienden“ - der Welt - wahr oder falsch gemacht werden.

Feyerabend ist ein Vertreter der Auffassung, dass die Welt im Wahrheitsdiskurs nichts oder nicht viel mitzureden hat. Seiner Auffassung nach gilt: „Scientists, being equipped with a complex organism and embedded in constantly changing physical and social surroundings, [...] are sculptors of reality - [...] They not merely *act causally* upon the world [...]; they also *create semantic conditions* engendering strong inferences from known effects to novel projections and, conversely, from the projections to testable effects.“³⁷⁵ Dem ist zunächst auch gar nicht zu widersprechen. Natürlich ist die Tätigkeit des Forschers nicht in den kausalen Ablauf der materiellen Welt oder (wenigstens zumeist) den historischen des Teils der geistigen Welt, welchen er zum Gegenstand seiner Arbeit hat, eingebunden; die Kausalität kommt ohne jeden Beobachter aus. Aber dennoch muss er ja versuchen, über seinen Gegenstand zu reden, und zwar wirklich *über* diesen Gegenstand, nicht beliebig und in beliebiger Weise. Ein Untersuchender formt die Welt tatsächlich insofern, dass er sie in Sprache und geistige Konstrukte einbaut, die naheliegenderweise nicht identisch mit ihr sind, aber sie doch in möglichst genauer Weise darzustellen und zu erklären versuchen. Das Erschaffen neuer semantischer Bedingungen ist letzten Endes ein Arbeiten an der Sprache und ein Verbessern und Erweitern ihrer hin zu einer Sprache, die die Welt besser, das heißt präziser beschreiben kann als die, die wir bisher zur Verfügung haben. Es ist ja völlig richtig, dass unserer Begriffe stark an der alltäglichen Funktion der Sprache hängen, aber das bedeutet ja nicht, dass sie notwendig dazu verdammt ist. [Auch die Sprache der Physik verwendet ja alltägliche Termini für eine objektive Beschreibung der Welt, die mit der menschlichen Lebenspraxis nicht mehr viel zu tun hat.] Auch das Potential zur objektiven Beschreibung der Welt ist etwas, was wir in der Sprache vermuten müssen und wofür - wiederum - der wissenschaftliche Fortschritt und die objektiveren Theorien über die Welt wenigstens als Indiz gelten dürfen.³⁷⁶ Doch bereits in schlichten alltäglichen Anwendungen finden wir dafür Anhaltspunkte, sobald ein Satz eine Information über die Welt zur Mitteilung an einen Anderen gedacht ist und sein Wahrheitswert verifiziert werden kann. [„Vorsicht, Säbelzahn tiger!“] Wenn man diesen Hinweis gelten lässt, so ist schwer zu begreifen, warum wissenschaftliche Aussagen nicht dasselbe Potential haben sollten wie bestimmte alltägliche - Definition hin oder her.

³⁷⁵ Feyerabend: „Realism and the Historicity of Knowledge“, S. 404f.

³⁷⁶ s. Einführung, Abschnitt II.

Nun ist klar, dass, wenn man der platonschen Definition weiter folgen wollte, der Wahrheitsbegriff den Wissensbegriff in seiner Undefinierbarkeit gewissermaßen ansteckt. Vielleicht als Folge der definitorischen Schwierigkeiten gab es Ansätze, Wissen von einem anderen Standpunkt aus zu betrachten und wir haben dadurch auch wieder einige aufschlussreiche Sachen darüber gelernt.

Edvard Craig, der für seine pragmatistische Analyse des Wissensbegriffs würdige Aufmerksamkeit erlangte, weist auf ein grundlegendes Problem der analytischen Herangehensweise hin: „[D]as Problem liegt nicht bei den Philosophen, die bisher die richtige Analyse [zu den Definitionsbedingungen von „Wissen“] nicht gefunden haben, sondern beim Wissensbegriff selbst, dessen Beschaffenheit eine Zerlegung in logisch notwendige und hinreichende Bedingungen prinzipiell verbietet.“³⁷⁷ Und bereits vor Craig bemerkte Williams - eher beiläufig -, dass die klassische Herangehensweise an das Problem vielleicht etwas abwegig ist: „Unsere Standardsituation in Bezug auf Wissen ist [...] die, daß man jemanden ausfindig zu machen versucht, der weiß, was wir nicht wissen.“³⁷⁸, das heißt, jemanden oder etwas zu finden, um das Glauben der Beliebigkeit zu entziehen, die es intellektuell darstellt. Der Wissensbegriff, so hier die Hypothese, funktioniert nicht als Definition, sondern als Funktion in sehr konkreten Situationen; wir können wissen, ohne „Wissen“ zu definieren.

Um das mit etwas theoretischem Unterbau zu fundieren, führt Craig den Begriff des Guten Informanten ein, der entsprechend unserer Präzisionsnotwendigkeit und Zeitfülle möglichst wahre Auskünfte erteilen soll. Er macht ihn dabei an folgenden allgemeinen Kriterien fest:

- (1) Er ist dem Fragenden zugänglich - hier und jetzt.
- (2) Er ist für ihn erkennbar als einer, der in seiner Frage wahrscheinlich recht hat.
- (3) Die Wahrscheinlichkeit, dass er recht hat, ist für die dem Fragenden gegebenen Zwecke ausreichend.
- (4) Kommunikationswege, die zur Mitteilung seiner Meinung bezüglich seiner Frage ausreichen, sind zwischen beiden offen.³⁷⁹

Der wohl entscheidendste Unterschied zur platonschen Charakterisierung liegt darin, dass die Meinung des Wissenden beziehungsweise des Guten Informanten nicht mehr notwendigerweise wahr sein muss, sondern nur noch wahrscheinlich hinsichtlich der Kriterien der Dringlichkeit der Fragestellung. Wissen ist nicht mehr die Eigenschaft eines Untersuchenden, sondern Gegenstand

³⁷⁷ Craig: *Was wir wissen können*, S. 30.

³⁷⁸ Williams: *Probleme des Selbst*, S. 233.

³⁷⁹ vgl. Craig: *Was wir wissen können*, S. 94.

eines sozialen Konstrukts, wenn nicht gar eines genealogischen.³⁸⁰ Craig streicht damit die Frage danach, ob das, was jemand weiß, tatsächlich wahr ist, kurzerhand vom Plan. Es hat nichts mehr - oder wenigstens nicht viel - mit der Welt zu tun, wenn es um Aussagen eines Wissenden geht, denn „Wissen ist [...] keine naturgegebene Gattung. [...] Ohne innerliche Motivation [...] wäre uns die Tatsache, daß es auf der Welt so etwas gibt wie ein wissendes Subjekt, niemals aufgefallen.“³⁸¹ Das stimmt wohl insofern, dass man nicht annehmen darf, dass der Begriff des Wissens auch den ontologisch realen Wissenden voraussetzt; oder noch einfacher: dass es ohne - wenigstens mögliche - wissende Subjekte kein Wissen in der Welt gäbe. Das aber gilt schließlich auch für Glauben: Die innere Motivation, wissen zu wollen, macht kein Subjekt bereits zum Wissenden; und überhaupt führt der ganze Ansatz Wissen und Glauben gefährlich nahe zusammen.

Aber - wie wir im letzten Abschnitt bereits gesehen haben: Glauben, nicht Wissen, ist pragmatisch! Wissen mag *auch* pragmatisch sein, aber eben in jenem Ausnahmefall, in dem mein Glauben Wissen ist und darin Unfehlbarkeit bedeutet. Glauben reicht völlig zum Handeln, Wissen muss nicht zum Handeln führen; nicht zuletzt, weil es endlos viele Bereiche des Wissens gibt, die pragmatisches Handeln gar nicht tangieren. In einer Situation, in der man eben Wahrscheinlichkeiten abwägen muss, weil begrenzte Erkenntnisse und begrenzter Handlungsspielraum einen dazu zwingen, irgendetwas zu Glauben - was auch immer -, um darauf eine Handlung zu initiieren, ist man im strengen Sinne nicht auf der Suche nach Wissen; man ist auf der Suche nach einem Glauben für erfolgsversprechendes Handeln. Es wäre sicher eine feine Sache, darüber zu verfügen, aber in Ermangelung dessen, gibt man sich mit weniger zufrieden. Das ist - um kurz vorzugreifen - der Unterschied zwischen einem selbst und dem Reinen Untersuchenden: Der Reine Untersuchende *muss* nicht notwendigerweise handeln, er untersucht die Welt darauf, wie sie *ist*, ob es ihm etwas bringt oder nicht (außer die Erkenntnis der Welt natürlich). Das bedeutet, dass er die pragmatischen Kompromisse nicht eingehen muss und so nicht gezwungen ist, etwas (vorschnell) zu glauben.³⁸²

Das Verhältnis von Glauben, Wissen und erfolgreichem Handeln ist eben keinesfalls eindimensional, denn es ist wohl durchaus so, „daß wahre Meinungen keine zu erfolgreichem Handeln logisch notwendige Bedingungen sind“³⁸³, dass also auch falsche Meinungen zu

380 vgl. Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 40.

381 Craig: *Was wir wissen können*, S. 114f.

382 s. Kapitel 6, Abschnitt 1.

383 Craig: *Was wir wissen können*, S. 41. Sein Beispiel: „[I]ch will nach München fahren und bin der Meinung, der Zug fahre auf Gleis 8 ab. Denn steige ich, weil ich irrümlicherweise meine, dieses sei Gleis 8, in den am Gleis 6 stehenden Zug. Aber zum Glück war auch meine erste Meinung falsch, und zwar, auf genau entsprechende Weise: nicht aus Gleis 8, sondern aus Gleis 6 geht's nach München.“

praktischem Erfolg der auf sie beruhenden Handlungen führen können. Für den Reinen Untersuchenden wäre dies aber ein unbefriedigendes Resultat: Nur, weil etwas kontingenterweise funktioniert, hat man mit dem zugrundeliegenden Glauben keine wahre Erkenntnis über die Welt; oder wenigstens nur die, dass manch spezifischer Glaube falsch sein kann und praktisch dennoch zu Resultaten führt, die man auch hätte, wäre man im Besitz des richtigen: Mit wahrem und umfassenden Wissen ist nämlich stets mit dem gewünschten Resultat zu rechnen.³⁸⁴

Für die handlungswillige oder -genötigte Person ist das freilich erst mal keine zu große Hilfe: Natürlich weiß man nicht, dass man weiß. Dass man weiß, glaubt man nur: Glauben ist eben der private Zustand; glauben heißt, dass man glaubt, dass wahr ist, was man weiß. Man glaubt allerdings so einiges; Glauben selbst macht aber nichts wahr. Wissen ist nur ein Spezialfall - wenn überhaupt, da es ja auch Wissen geben kann, was von niemandem geglaubt wird, aber wenigstens von jemandem geglaubt werden *könnte* - von Glauben, und Glauben ist fehlbar. Aber es gibt immer einen objektiveren Standpunkt, von dem aus mein Glauben beurteilt werden kann oder könnte: Wenn man etwas weiß, ist man - freiwillig oder bewusst oder nicht - in die objektive Welt eingebunden, das heißt in eine objektivere Repräsentation als der eigenen. Im Glauben ist man frei, im Denken sowieso, aber im Wissen ist man von den Dingen, über die man nachdenkt beziehungsweise forscht, in verbindlicher Weise abhängig; ob man will oder nicht, ob *man* es *glaubt* oder nicht. Vor diesem Hintergrund ist es auch recht unverständlich, wie ein subjektives Kriterium für Wissen eigentlich aussehen sollte.

Wir mögen „Wissen“ nicht definieren können, wie wir „Junggeselle“ definieren, weil wir „Wahrheit“ nicht in dieser Weise definieren können. Aber die Rechtfertigung ist etwas, die wir lediglich auf einer nicht hinreichend objektiven Ebene nicht zu leisten vermögen. Und nur weil wir „Wahrheit“ nicht definieren können, bedeutet das nicht, dass uns ein grundlegendes Verständnis davon abgeht, was Wissen ist. Ob etwas wahr ist, lässt sich stets von einer hinreichend objektiven Perspektive aus entscheiden. Platons Definition fängt dies völlig ein: Wissen ist nicht wahre, gerechtfertigte Meinung. Wissen ist *wirklich* wahre, *wirklich* gerechtfertigte Meinung. Der Wissende selbst weiß freilich niemals hundertprozentig um sein Wissen - genau darauf spielt der Skeptizismus eben an. [Wenn man durch ein potemkinsches Dorf fahre, in dem eine einzige echte Scheune steht, so kann man durch genaue Prüfung der einzelnen Gebäude feststellen, welche lediglich Fassaden haben und welche vollwertige Häuser sind. Eine hinreichend gründliche

384 Zu Craigs Beispiel: Ich will nach München fahren und bin der (richtigen) Meinung, der Zug fahre auf Gleis 6 ab. Denn steige ich, weil ich richtigerweise meine, dieses Gleis sei Gleis 6, in den am Gleis 6 stehenden Zug. Ganz ohne Glück habe ich alles richtig gemacht.

Untersuchung vermag mir so objektive Erkenntnis über diese Landschaft zu vermitteln.]

Das bedeutet ferner auch, dass wir wissen können, ohne es zu glauben; dann nämlich, wenn wir einen Glauben haben, von dem wir selbst nicht überzeugt sind, dass er stimmt; also bei dem wir uns des Glaubens daran, dass er wahr ist, nicht sicher sind. Selbst wenn es wahr ist.

Wissen - über die Welt wenigstens - ist etwas unbedingt Objektives, eine Verpflichtung auf Wahrheit, die über das bloße Gedacht- oder Gesagtwerden hinausreicht. So hat - entgegen des Glaubens - das Wissen eine Verankerung in der objektiveren - und zuletzt seine völlige Rechtfertigung in der absoluten - Repräsentation der Wirklichkeit, die die des Glaubenden einschließt und seinen Wissenszustand legitimiert beziehungsweise als Irrtum entblößt. Es gibt so zwar selten jemanden der weiß, aber immer (wenigstens) einen, der wissen könnte.

Das bedeutet im Übrigen, dass der Reine Untersuchende tatsächlich alle möglichen wahren Rechtfertigungen und Belege kennen können muss; denn nur wenn er alle Informationen hat, weiß er, ob eine Rechtfertigung *wirklich* auch die Wahrheit einer Aussage unterstützt. Für den gemeinen Forscher rückt das ihn freilich in ein geradezu unerreichbares Ideal, aber das ist letztendlich weniger problematisch als es auf Anhieb klingt. Denn alle Rechtfertigungen kennen zu können, bedeutet nicht, sich ihrer unentwegt gewahr zu sein; vielmehr spricht das von der Fähigkeit überhaupt unterscheiden zu können, ob etwas als Rechtfertigung dienen kann oder nicht. Nicht jede Rechtfertigung stützt jedes Wissen. Aber die Fähigkeit, zu unterscheiden, welche es vermag und welche nicht, ist die Grundlage, welche zur Wahrheitsakquise geeignet ist.

Gibt es die Absolute Konzeption der Wirklichkeit, dann ist falsches Fürwissendhalten bestenfalls die perspektivische Verzerrung eines nicht gut genug informierten Untersuchenden. Und das ist ein Problem, mit dem sich der Reine Untersuchende wenig herumzuschlagen hat. Auf dem Weg zu immer objektiveren Konzeptionen der Welt wird er sich kaum mit Glauben abgeben müssen, bestenfalls mit subjektivem Wissen, welches sich schließlich im Rahmen der Absoluten Konzeption aber auch objektiv erklären lassen sollte.

Exkurs: Moralische Erkenntnis*Fuck it all. No regrets.*

Metallica

I

Moral und die Absolute Konzeption.

Wenn wir bislang von Erkenntnis sprachen, so meinten wir damit (wünschenswerterweise wahre) Einsichten in die Beschaffenheit der Welt. Ausgehend von dem Streben der Naturwissenschaften nach einer Betrachtungsweise der Welt, wie sie unabhängig unserer Perspektiven ist, ergänzte Williams diese Forderung um die Erklärbarkeit psychologischer Zustände im selben Rahmen, und wir erweiterten diese auch auf die Gegenstände der Geisteswissenschaften, da auch dort eine Gleichzeitigkeit der Wahrheit verschiedener, widersprüchlicher Erkenntnisse nicht haltbar ist, sofern wir Erkenntnisse über eindeutige kulturelle Gegenstände zu erlangen suchen. Dennoch kann nicht geleugnet werden, dass relativistische Auffassungen dort bequemer vertreten werden, als in den Naturwissenschaften. Wenigstens darin könnte eine Ähnlichkeit zu moralischen Erkenntnissen liegen. Dies mag mit Nagels Feststellung zusammenhängen, man könne davon ausgehen, „daß die Objektivität des moralischen Denkens nicht von seiner Bezugnahme auf etwas Äußeres abhängt. Es gibt kein moralisches Analogon zur Außenwelt, kein Universum moralischer Fakten, die kausal auf uns wirken.“³⁸⁵ Nagel meint an dieser Stelle mit „Außenwelt“ die materielle, welche Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung ist. Diese ist freilich auch bestenfalls marginal hilfreich, wenn es um geisteswissenschaftliche Untersuchungen geht, so dass auch die Gegenstände der Geisteswissenschaften irgendwie nicht in der Welt zu sein scheinen.

Eine hilfreiche Ausgangsfrage ist, wie weit das Ähnlichkeitsverhältnis zwischen Geisteswissenschaften und Moralwissenschaften trägt. In der Praxis wird die Moralwissenschaft in der Philosophie betrieben, die mancher den Geisteswissenschaften zuordnen würde; wenigstens im akademischen Raum hat sie also ihren Ort in den Lehrgebäuden geisteswissenschaftlicher

385 Nagel: *Das letzte Wort*, S. 148.

Fakultäten. Und weiterhin kann man die Verortung - der Analyse Putnams folgend -³⁸⁶ dadurch vornehmen, dass mit dem Auftreten des Menschen nicht nur neue untersuchungswürdige Gegenstände mit eigenen Regeln in die Welt kamen, die zuvor nicht da waren, sondern auch von moralischen Regeln sinnvollerweise nur in einer Welt gesprochen werden kann, in der handelnde Wesen existieren. [Ohne den Menschen gäbe es Planeten und Bäume, aber keine Paläste, keine Literatur und kein Zölibat.]

Doch dies ist bestenfalls eine oberflächliche Gemeinsamkeit. Denn während der Geisteswissenschaftler sich zwar mit Menschengemachtem beschäftigt, findet er dieses zum Zeitpunkt seiner Untersuchung stets schon in der Welt vor, als Bestandteil des objektiven Geistes, sozialer Praktiken, jedweden Ausdrucks menschlichen Tuns; auch ohne exakte Experimente sind die Geisteswissenschaften durchaus als empirische Wissenschaften zu verstehen, insofern sie sich der Dinge annehmen, die rezipiert, interpretiert werden und über die theoretisiert werden muss. Was die Geisteswissenschaften untersuchen ist - mit anderen Worten - ebenso da wie das, was die Naturwissenschaftler untersuchen. Es gibt etwas in der Welt, worüber der Untersuchende Informationen sammeln, sich austauschen kann, es gibt einen Gegenstand, über den wahre oder falsche Aussagen gemacht werden können; auch wenn dieser Gegenstand entweder nicht materiell ist oder aber in naturwissenschaftlicher Hinsicht nicht erhellend beleuchtet werden kann, ist er nicht minder Teil der Absoluten Konzeption.

Nun ist es schwierig, sich so etwas wie einen moralischen Gegenstand vorzustellen, der moralische Aussagen wahr oder falsch macht. Entgegen erkenntnisbezogenen Aussagen über die Welt, gibt es ja nichts, das so oder so ist, was moralische Aussagen oder Handlungen wahr oder falsch machen kann.³⁸⁷ Das liegt bereits in der Natur der Sache: Moralische Aussagen sind eben nicht explanatorisch oder auch nur deskriptiv, sie sind normativ. Williams fasst dies an der Stelle, wo er die Möglichkeit naturwissenschaftlicher Konvergenz entgegen der Unmöglichkeit ethischer betont, zusammen: „In ethical cases [...] the practical question *gets answered* in actual fact, and this occurrence of course trivially satisfies the conditions: the fact that a given question gets answered in this sense in a way which conflicts with, say, the consequence of [an ethical system of belief] does not constrain a holder of [an ethical system of belief] to abandon his position [...]. What actually is done trivially underdetermines systems of belief about what ought to be done.“³⁸⁸ Das ist eine Trivialität: Moralische Regeln - entgegen wissenschaftlichen - werden nicht durch ihr Versagen

386 vgl. Putnam: *Renewing Philosophy*, S. 83; s. Einleitung, Abschnitt III.

387 s. Kapitel 5, Abschnitt III.

388 Williams: *Moral Luck*, S. 136.

außer Kraft gesetzt. Umgekehrt aber - und darauf will Williams wahrscheinlich hinaus - wird eine moralische Regel in ihrer Gültigkeit durch den Akt des Einhaltens auch nicht bestätigt. Was getan werden soll ist eben nicht abhängig davon, was getan wird. [„Sie haben Kenny getötet!“ und „Sie hätten Kenny nicht töten dürfen!“ sind semantisch zwei völlig verschiedene, nicht aufeinander reduzierbare Aussagen.] Die Welt ist prinzipiell nicht in der Lage, moralische Aussagen beziehungsweise Forderungen wahr oder falsch zu machen. Konvergenz über moralische Aussagen lassen sich nicht durch Referenz auf die Beschaffenheit der Welt erreichen. Zwar mögen sich dadurch unterstützende Argumente für eine konkrete moralische Forderung ergänzt werden, diese sind aber immer mit schließlich normativen Voraussetzungen verbunden, die selbst nicht wie Gegenstände der Welt verstanden werden können. Was man tun soll, lässt sich niemals allein darauf zurückführen, wie die Welt beschaffen ist. [„Sie haben Kenny getötet!“ impliziert ebenso wenig in eindeutiger Weise irgendein Sollen zum Töten oder Nicht-Töten Kennys, wie „Die Sonne geht im Osten auf.“ mit irgendeiner moralischen Forderung daherkommt. Weiterhin können wir mit einer entsprechenden Untersuchung feststellen, ob Kenny getötet wurde oder nicht. Aber es wäre eine völlig andere Art von Untersuchung, die mit ebendiesen Fakten nichts gemein hat, die darüber entscheiden müsste, ob sie Kenny töten sollen oder nicht.]

Dieser Status moralischer Aussagen unterscheidet sie um so mehr von geisteswissenschaftlichen. Denn auch wenn es wohl stimmt, dass ohne den Menschen geistige wie moralische Gegenstände nicht in der Welt wären, so ist doch die Gültigkeit moralischer Forderungen gerade nicht von der Welt abhängig. Man kann sozusagen nicht-empirisch über Moral nachdenken, aber geisteswissenschaftliche Studien sind eben von den kulturellen Gütern abhängig, die (einigermaßen) kontingenterweise tatsächlich existieren. Das Sollen aber kann jede beliebige Form annehmen. Es ist nichts Widersprüchliches daran, Gebote zu erheben für Situationen oder Zustände, die in *unserer* Welt gar nicht vorkommen. [„Menschen sollen aus eigener Kraft fliegen!“ ist weder ein falscher, noch ein unsinniger Satz.]

Man könnte einwenden, dies sei ein ausgesprochen dürftiges Beispiel für eine moralische Aussage, da Menschen offenbar einige Eigenschaften fehlen, die sie zu flugfähigen Wesen machen würde. Allerdings darf man hier nicht vergessen, dass die Differenzierung von Sollens-Sätzen, die moralischer Natur sind, weil sie sich auf das menschliche Handeln beziehen, und jenen, die einfach nur im Imperativ formuliert sind, alles andere als unproblematisch ist. Man muss bedenken, dass genau an dieser Grenze grundlegende moralphilosophische Diskussionen geführt werden. [Bestes Beispiel: Inwiefern ist der Mensch willensfrei, inwiefern unterliegt er kausalen Determinanten? Und

inwiefern behindert gerade die Körperlichkeit den Willen? Zur Körperlichkeit gehört übrigens auch das Gehirn, der Hormonhaushalt und alles, dem wir unsere Unfreiheit gern anlasten.]

Wem das nicht glaubwürdig genug ist, dem können wir auch eine andere moralische Forderung anbieten, die sich aus der Übersteigerung konkret vorhandener ergibt: „Du sollst kein Schweinefleisch essen!“ lässt sich übersteigern in „Du sollst überhaupt nichts essen!“, „Du sollst keinen außerehelichen Sex haben!“ in: „Du sollst überhaupt keinen Sex haben!“, etc. Das sind keine unverständlichen Forderungen und falsch bestenfalls in Bezug auf andere, auch wenn sie vermutlich auf das unangenehme Resultat des Untergangs des Menschengeschlechts zielen würden. Was nicht a priori verwerflich sein muss.

In der Praxis mag sich die Moral freilich an den sozialen Zuständen orientieren, aber so wenig wie sie sich auf ihre faktische Umsetzung reduzieren lässt, lässt sie sich auf den Bereich des angewandten Sollens beschränken.

Gleichzeitig ist nicht zu leugnen, dass es moralische Aussagen gibt und dass sie eine grundlegende Bedeutung für den Menschen als mindestens handelndes, aber nicht zuletzt soziales Wesen haben. Dabei genügt es nicht, darauf zu verweisen, dass diese und jene moralischen Prinzipien für diese und jene Menschen gelten. Der Teil der Soziologie und Psychologie, der deskriptiv vorhandene und (manchmal auch) gelebte Werte aufzeichnet, ist nicht Teil der Moralwissenschaft. [Die Ausübung des Zölibates ist eben kein Beweis für die Richtigkeit ebendieses.] Was sie aber beschäftigt ist ein Teil der menschlichen Grundverfassung. Ob ethisch fundiert, ob als Fehltritt oder moralisch gutes Tun bezeichnet, das Sollen ist eine Haltung des Menschen auf die Welt. Es ist ein zwingender Modus menschlichen Denkens, der die Aufmerksamkeit des Untersuchenden eben auch auf jenen Bereich lenken kann, der mit dem Sein der Welt nichts zu tun hat. Denn Moral ist stets nicht nur als bestimmtes und bestimmendes (und hoffentlich schlüssiges) System an Handlungsaufforderungen vorhanden, sie ist integraler Bestandteil des Verhältnisses des Menschen zur Welt beziehungsweise (und als vorhanden hauptsächlich) zu seinen Mitmenschen. Man kann freilich versuchen, bestimmte moralische Vorstellungen zu überwinden oder zu verwerfen, aber man kann der moralischen Geisteshaltung vermutlich nicht entkommen oder sich von ihr lösen; die Beschäftigung mit dem Sollen ist in uns ebenso veranlagt wie die mit dem Sein. Simmel bringt dies gewohnt pointiert auf folgende Formel: „Es muß eben eingesehen werden, daß das Sollen überhaupt so wenig einen Zweck hat, wie die Wirklichkeit überhaupt eine Ursache hat“³⁸⁹.

389 Simmel: *Gesamtausgabe* Bd. 16, S. 350.

Das ist erst einmal noch kein Grund, sich im Rahmen des Projektes der Welterkenntnis damit zu beschäftigen. Wir haben wiederholt festgestellt, dass beileibe nicht alle menschlichen Tätigkeiten und intellektuellen Beschäftigungen erkenntnisbezogen, also der Arbeit an der Absoluten Konzeption zuträglich beziehungsweise für diese relevant sind. Tatsächlich haben wir selbst die Moral als Teil der Welterkenntnis bereits - eher kurzerhand - zurückgewiesen.³⁹⁰ Die Frage ist also, ob der Terminus „moralische Erkenntnis“ überhaupt in dem Sinne als Erkenntnis verstanden werden kann, wie sie im Rahmen der Absoluten Konzeption als Ziel gesetzt ist. Sollten wir uns also in diesem Zusammenhang damit überhaupt auseinandersetzen?

In einem unproblematischen Sinne lässt sich Moral zunächst mit der Absoluten Konzeption assoziieren, nämlich in dem, dass gewisse normative Ansprüche an jedweden gestellt werden können, der an der Erlangung wahrer Erkenntnisse und objektiver Theorien arbeitet. Man könnte - mit Williams - die Anerkennung der Werte der aufklärerischen Arbeit einfordern und die Tugenden der Wahrheit als Gebote formulieren:

- (1) Du sollst nach Wahrheit streben!
- (2) Du sollst Wahrhaftigkeit walten lassen!
- (3) Du sollst dich in deinem wissenschaftlichen Tun stets durch Genauigkeit und Aufrichtigkeit auszeichnen!³⁹¹

Es genügt, wenn wir dies als vorläufige Gebote gelten lassen und im Zweifel weitere hinzufügen, in der Betrachtung anderer Autoren und auch in einem fortschreitenden Forschungsprozess. Dass wir aus verschiedenen Gründen (noch) kein umfassendes Verständnis davon haben, wie wir alle Bezirke der Welt richtig begreifen können, soll uns nicht daran hindern, dem Projekt (vorläufige) normative Arbeitsanweisungen anzuheften.

Allerdings ließen sich diese Gebote dennoch nicht als Teil der Absoluten Konzeption in dem Sinne verstehen, dass diese überhaupt irgendwelche - selbst diese - moralischen Sätze enthalte, sondern vielmehr als Teil der Wissenschaftssoziologie oder -geschichte, die selbstreflexiv Aussagen über die moralischen Grundsätze der Akteure trifft, welche an der Absoluten Konzeption arbeiten; vielleicht also - wenigstens teilweise - jene „Praktiken“ beschreiben, die aufklärerisches Arbeiten eben ausmachen.³⁹² Doch selbst wenn wir geneigt wären, diese - grundlegende, aber ungefährliche - Unterscheidung von dem normativen Gehalt eines Gebotes und der deskriptiven Erfassung ebendieses in den Skat zu drücken, wären wir das Problem nicht los. Denn sowohl Williams als

390 s. Kapitel 1, Abschnitt II.

391 vgl. Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 11ff.; s. Kapitel 1, Abschnitt I.

392 vgl. Searle: „Rationalität und Realismus“, S. 391; s. Kapitel 1, Abschnitt I.

auch Nagel beschäftigen sich im Zusammenhang mit der absoluten Konzeption beziehungsweise der Objektivitätsproblematik umfangreich mit moralischer Erkenntnis schlechthin; also dem menschlichen Vermögen, jedwede normative Frage vernünftigerweise beantworten zu können, der Reichweite und Fähigkeit der praktischen Vernunft.³⁹³ Das kann (mindestens) zweierlei bedeuten: Es existiert ein immanenter Zusammenhang zwischen der vernünftigen Erforschung der Welt und dem vernünftigen Handeln oder Williams und Nagel erliegen einer (zu begründenden) Fehleinschätzung über die Themen, die im Zusammenhang mit der Absoluten Konzeption zu behandeln sind.

Letzteres ist der Fall.

II

Objektive vs. subjektive Moral.

Nagel beschäftigt sich im Zusammenhang mit objektiver Erkenntnis mit Moral, da er einen normativen Realismus vertritt. Zwar sei - wie er zuvor bemerkte - bei der moralischen Erkenntnis kein Äquivalent zur Außenwelt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis vorhanden, aber es gebe auch hier einen Unterschied zwischen Erscheinung und Wirklichkeit, wenn auch eben nicht durch irgendeine Form von Übereinstimmung mit der Welt. Die Einsicht des normativen Realisten sei dabei, „daß es für bestimmte Handlungsweisen Gründe gibt, daß wir diese Gründe *entdecken*, also nicht aus immer schon mitgebrachten subjektiven Motiven herleiten - und daß wir auf diese Weise neue Motive ausbilden können, die den alten Motiven überlegen sind.“³⁹⁴ Auch der moralische Entdecker sei auf einer Queste hin zur Objektivität. Das fügt sich geschmeidig an seine Überlegungen zur Objektivitätsproblematik in den Wissenschaften. Die Fähigkeit, sich selbst von außen zu betrachten, eben zum Objekt des eigenen Denkens zu machen,³⁹⁵ ermögliche eben auch, über seine eigenen subjektiven moralischen Gründe und Bedürfnisse hinauszuwachsen: „Aus der Innenperspektive sehe *ich* mich unmittelbar durch relative Gründe irgendeiner Art bestimmt. Aus der Außenperspektive vermag *ich* hingegen nur noch die Rationalität des Faktums zu erkennen, daß

393 vgl. Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 191; vgl. Nagel: *Das letzte Wort*, S. 148ff; vgl. Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, in dem die absolute Konzeption lediglich am Rand einer moralphilosophischen Monographie auftaucht.

394 Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 240.

395 s. Kapitel 3, Abschnitt III.

die Person, die ich bin von solchen Gründen motiviert wird - ohne mich qua objektives Selbst meinerseits von ihnen motivieren zu lassen.“³⁹⁶

Nicht zufällig widerspricht er hier einer These Williams', die sicherlich auch richtungsweisend für dessen Ablehnung der Gleichartigkeit wissenschaftlichen und moralischen Diskurses, also der Ablehnung des berechtigten Kohärenzgedankens, ist: dass nämlich keine auf Objektivität beruhende Einigkeit über moralische Prinzipien sich einstellen könne: Die praktische Überlegung sei „in jedem Fall auf die erste Person bezogen, und diese wiederum ist nicht abgeleitet und kann auch nicht auf natürliche Weise durch einen neutralen Ausdruck ersetzt werden. Die Handlung, für die ich mich entscheide, wird die meine sein [...]. Das Ich, das rational reflektierend auf Distanz zu meinen Wünschen geht, ist immer noch das Ich, das diese Wünsche hat und auf empirische und konkrete Weise handeln wird“³⁹⁷. Die doppelseitige Verfasstheit des Menschen, als subjektives Wesen mit zur Objektivität neigenden Möglichkeiten durch den Verstand, deuten für Nagel an, dass auch in moralischen Fragen die Nähe zur Objektivität zu eindeutigen Ergebnissen führen könne. Man müsse eben nur seine eigenen Motivationen als die einer - gar: irgendeiner - Person verstehen, um dann in einem Zug hin zur objektiven Betrachtung diese in Einsicht überwinden zu können. Dies sei eben damit verbunden, dass es (hoffentlich gültige) objektive Normen gebe, welche nicht der eigenen subjektiven Einsicht bedürften.

Damit steht Nagel nicht allein da. Arthur Ripstein betont in einer Kritik an Williams' Auffassung ebenso: „In moral judgment [...] what matters is the *authority* of norms: their claim must not be exhausted by the fact that one happens to care about them. [...] To take one's moral claims to be 'objective' [...] is to suppose that their claim is not inappropriately dependent on one's acceptance of them.“³⁹⁸ Das ist zunächst kein unverständliches Bild. Das Verlassen der eigenen unmittelbaren Position mag durchaus auch die eigenen moralischen Vorstellungen, Motivationen und Gründe vor ein *anderes* Gericht stellen. Wäre man nicht man selbst, würde man die eigenen Sollensbekundungen vielleicht anders bewerten, als man es tut, wenn man eben man selbst ist. Das widerspricht (noch) nicht Williams, da von dieser Einschätzung ja noch lang nicht eine Entscheidung folgt, die einen selbst nicht als ausführendes Subjekt betrachtet. Allerdings beginnt genau hier Nagels Position zu kippen. Denn ebenso klar das Vernunftsvermögen einen jeden in die Möglichkeit versetzen mag, in objektiver Weise und Abstandnahme des Selbst-seins über die

396 Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 293.

397 Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, S. 101f.; weiterhin: „und es wird nicht einfach dadurch, daß es reflektierend auf Distanz geht, in ein Wesen verwandelt, dessen grundlegendes Interesse in der Harmonisierung aller Interessen liegt.“

398 Ripstein: „Questionable Objectivity“, S. 359.

objektive Wertung des eigenen Handelns - auch in Rücksicht auf die Folgen für andere - abzuschätzen, so stellt sich unumwunden die Frage, warum man sich - in Williams Worten - überhaupt als „abstrakter Bürger“³⁹⁹ verstehen sollte. Aus der reinen menschlichen Verfasstheit des Sollens heraus ergibt sich in keinster Weise die Maxime der Selbstlosigkeit; egoistische Moralvorstellungen sind nicht weniger moralisch als altruistische - es sei denn, man mache den Altruismus als Kriterium der Moralität, was bei genauer Betrachtung eine arge Beliebigkeit wäre.

Nagel scheint generell von einer implizit objektiven Moral auszugehen, die sich irgendwie zwangsläufig aus moralischer Reflexion ergebe. Dies zeigt sich an wenigen Stellen, wie wenn er meint: „Man sollte sich den Aufstieg zu objektiven praktischen Prinzipien daher nicht als psychologische Erforschung unseres 'moralischen Sinnes' denken, sondern als dessen Gebrauch.“⁴⁰⁰ Konkreter fasst er es, wenn er die Moralwissenschaft auf seine objektivitätsaffine Weise auf diesen Punkt bringt: „Die Grundfrage, von der die Ethik ihren Ausgang nimmt, lautet also nicht etwa 'Was soll ich tun?', sondern vielmehr: 'Was soll diese Person tun?'“⁴⁰¹ Es scheint, als fielen wir für ihn auf einen zuvor⁴⁰² beschriebenen Vergleich zurück: Wie auch in der Phänomenologie des Bewusstseins sind unsere moralischen Einschätzungen auf den Mangel an moralischer Aufklärung in Form unserer grobschlächtigen Begrifflichkeiten zurückzuführen, denn „unsere Methoden ethischen Denkens [sind] eher unterentwickelt“⁴⁰³. Mit einer fortschrittlicheren Moralwissenschaft würden wir die subjektivistischen Auffassungen überwinden, es stellte sich eine der Vernunft verschuldete oder ihr zu verdankende Reflexion ein, die in die Einsicht in objektivere Sollensgrundsätze mündet, die uns richtigerweise selbstvergessen machte.

Und das ist der Punkt, an dem die ganze Angelegenheit Kielholen geht. Denn das bedeutete schließlich, dass durch den Gebrauch des „moralischen Sinnes“ objektiv gültige moralische Grundsätze hervorgebracht werden könnten. Im Studieren des Sollens ließen sich in ähnlicher Weise Erkenntnisse über das Sollen erschließen, wie im Studieren der Welt über das Sein. Auch hier könne man über die eigenen fragmentarischen und unvollständigen Vorstellungen hin zu einer objektiveren Anschauung hinauswachsen, die die Fehler der vorherigen als solche erkennt und sowohl hinsichtlich ihrer Genese wie auch ihres Status der Fehlerhaftigkeit nach zu erklären vermag. Die grundlegende Intuition dahinter scheint zu sein, dass auch die Feststellung, dass subjektivere - also selbstbezogene - Sollenssätze vom objektiveren - und zuletzt hoffentlich

399 Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, S. 94.

400 Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 260.

401 *ibid.*, S. 243.

402 s. Kapitel 3, Abschnitt III.

403 Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 256.

absoluten - Standpunkt der Moral aus als falsch gelten, genau wie die der Welterkenntnis vom absoluten auf die Erkenntnis der Seins-Welt bezogenen.⁴⁰⁴ Doch selbst wenn wir zugestehen, dass die Welt, wie sie einem erscheint, im selben Verhältnis zu der Welt, wie sie ist, steht, wie das egoistische und das auf andere bezogene Sollen - Ethik also die Forschung daran ist, wie das Sollen „ohnehin“ ist -, so stellt sich die Frage, ob die investigative Richtung tatsächlich in beiden Fällen die gleiche ist. Denn es scheint Nagel ja auf dem Wege zu wahrer moralischer Erkenntnis um die Überwindung der vorläufigen subjektiven Moral hin zur objektiven zu gehen. Doch das ist - entgegen dem epistemischen Fall - eine geradezu beliebige Unterstellung. Dass sich in der objektiven Welt meine subjektive Perspektive wiederfindet und ihre Perspektivität verständlich erklärt und überwunden werden kann, ist eine Sache. Doch dass die subjektive Moral tatsächlich in ebendiesem Sinne die *erste* Moral für ein Individuum ist wie der unreife individuelle Standpunkt mit dem Blick auf die Welt, darf bezweifelt werden.

Natürlich können wir in derselben Weise ablehnen, an objektiver Erkenntnis forschen zu wollen, wie an einer objektiven Moral. In beiden Fällen lehnen wir eine gewisse Tätigkeit zur Erkenntnisakquise ab, was erst einmal weder problematisch, noch verwerflich ist.

Wenigstens bleibt das zu hoffen. Denn während man vermutlich niemandem vorwerfen würde, sich nicht dafür zu interessieren, wie die Welt ohnehin und ohne ihn ist, klingt im Desinteresse an moralischen Fragestellungen tatsächlich ein gewisses Indiz für menschlichen Makel mit. In harmlosem Maße an Unreflektiertheit gibt es da durchaus eine Schnittmenge: Wenn ich die Welt hinnehme, wie sie ist, ohne mich darüber zu beklagen oder auch nur dafür zu interessieren, so ist das eine zumeist ähnlich akzeptierte Haltung, wie wenn ich die moralischen Grundsätze meiner Umgebung einfach hinnehme, ohne sie irgendeiner Prüfung zu unterziehen. Als handelnder Mensch ist es genauso wenig besorgniserregend, nicht über das eine, wie das andere nachzudenken. Aber wenn ich als handelnder Mensch nicht in einem diffusen Sinne moralisch handle, so hängt dem leicht ein Geschäckerl mangelhafter Menschlichkeit an.

Begibt man sich aber auf einen solchen moralischen Ausflug, so ist man doch weniger mit seinen perspektivischen Vorstellungen konfrontiert als mit den moralischen Forderungen, die einem schlechthin und unsystematisch begegnen. In der Moral sind die Ansprüche seltsamerweise immer mit einer Absolutheit da, die eine bedingungslose Konkurrenz aufzeigen, als jede Erkenntnis an einem Gegenstand der Seinswelt. Es ist nicht *die* Moral, die ohnehin da ist, sondern die, die zufällig

404 s. Einleitung, Abschnitt IV.

gerade da ist, wo man sich mit menschlichem Handeln konfrontiert sieht. Und selbst wenn man das Projekt in einem weiteren Umfeld fortführt und Moralvorstellungen anderer Kulturen oder gar schlichtweg denkbare Moralvorstellungen anderer Kulturen oder gar schlichtweg denkbare Moralvorstellungen auslotet, so ist damit nicht automatisch gegeben, dass man etwas darüber lernt, wie *man selbst* zu leben habe. Das setzte ja schon ein - durch Reflexion vermutlich schwerlich zu festigendes - Zugehörigkeitsverständnis zu einer Gruppe von gelebten oder geforderten ethischen Protagonisten voraus. Es ist - im Gegenteil - gar kein seltenes Ereignis, dass ein solches Vorhaben hin zu einer Überwindung der als objektiv aufgefassten Moralvorstellungen zu einer subjektiv-egoistischen oder gern auch kosmopolitisch-utopischen oder aber auch sonst welcher Auffassung führt. Wir können auch die objektive Auffassung zugunsten einer subjektivistischen überwinden.

Es besteht eben eine „real confrontation“⁴⁰⁵ zwischen subjektiven und objektiven Moralvorstellungen. Wenn man eine egoistische Moral für sich als richtig entdeckt, so ist das nicht irgendeine perspektivische Verzerrung irgendeiner objektiven moralischen Wirklichkeit, es ist ein Bekenntnis zu einer echten Alternative moralischen Handelns, welches sich nicht von einer objektiveren Theorie besser erklären lässt als anders herum. Es gibt bei moralischer Vorstellung nichts *in der Welt*, was die eine oder andere Auffassung wahr machen würde.

An dieser Stelle hilft es vielleicht, auf ein konkretes Beispiel Nagels einzugehen. In Anlehnung an ein Gedankenexperiment Humes erzählt er folgendes: „Ein Mensch, der [...] lieber die Zerstörung der ganzen Welt in Kauf nimmt, als sich am kleinen Finger zu ritzen, widerspricht sich vielleicht nicht, noch hat er falsche Erwartungen, doch ist dennoch etwas mit ihm nicht in Ordnung“⁴⁰⁶. Jetzt nehme man das nur mal als Vorlage für eine allgemeine moralische Formel, einen allgemeinen Test! Was wären wir bereit anzuerkennen als die normative Einstellung eines Menschen, von dem wir sagen würden, etwas sei „mit ihm nicht in Ordnung“?

Was wären wir bereit anzuerkennen für normative Einstellungen eines Menschen, durch die wir guten Gewissens sagen würden, mit ihm *sei* alles in Ordnung? [Sagen wir, jemand sprengt sich auf einem Asteroiden in die Luft, um die Welt zu retten. Er rettet - entgegen dem Humeschen Feigling - die Welt, das würden wir vermutlich gut heißen. Aber würden wir es ihm umgekehrt ernsthaft zum Vorwurf machen, wenn er es nicht täte? Zum einen, weil man als Mensch mit einem erträglichen Maß an Psychopathologien einigermaßen am eigenen Leben hängt, zum anderen allein, weil wir reichlich moralische Vorstellungen haben, dass sich das eigene Leben zu nehmen, keine

405 Williams: *Moral Luck*, S. 133; s. Kapitel 3, Abschnitt V.

406 Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 268; weiterhin: „und jeder, der nicht im Banne einer viel zu engen Auffassung davon steht, was Denken heißt, wird die Präferenzen dieses Menschen für objektiv verfehlt halten.“

gute Sache ist. Und wenn wir uns erst mit deontologischen Moralauffassungen auseinandersetzen, wird es erst recht knifflig auf dem Asteroiden.] Ist nun mit einem selbstlosen Held wirklich alles in Ordnung? Wird uns der „Gebrauch“ unseres „moralischen Sinnes“ hier wirklich zu objektiven moralischen Vorstellungen verhelfen? Woran erkennen wir, wann der Sinn versagt und wann er richtig funktioniert? Welche Instanz entscheidet hier über Täuschung und Wirklichkeit?

Es deutet sich an, dass das, was wir für „nicht in Ordnung“ halten, weniger mit Objektivität zu tun hat als mit Tradiertheit, und damit bestenfalls historischer, schlimmstenfalls willkürlich begrenzter Intersubjektivität. Das bedeutet dann nicht mehr, als dass unser moralischer Sinn eine Intuition im schlimmsten Sinne ist: Wir erforschen damit nicht mehr als unsere eigenen normativen Vorurteile. Eine - gegebenenfalls schmerzliche - Überwindung ebendieser wäre kaum Bestandteil eines solchen moralischen Projektes. Und schon sind wir in einer Situation, in der die Anwendung einer Begrifflichkeit des Objektiven und Subjektiven und vielleicht gar Absoluten irgendwie seltsam anmutet. Es ist nämlich völlig unklar, was eine fortschrittlichere Moral ausmachen müsste; viel unklarer als was eine fortschrittliche Erkenntnis der Welt und des Bewusstseins und der Kultur bedeuten würde. Wie misst man hier die Weiterentwicklung? Genau das ist der Witz: Wie wägt man objektiv - und am besten absolut - subjektive und objektive moralische Aussagen gegeneinander ab? Während wir in der erkenntnisbezogenen Debatte die objektivere Repräsentation als jene bezeichnen, die die weniger objektiveren in Erklärung ihres erweiterten Status einbezieht, gibt es bei normativen Aussagen keine solche Konsumption. Welche Instanz sollte entscheiden, welche moralische Setzung richtig ist, auf was sollten wir zeigen, was epistemischen Gehalt hat? Ein bloßes Überstimmen oder Verwerfen ist ja lediglich ein *Behaupten* der Richtigkeit. Dieser Test läuft eben deswegen ins Leere, weil es keine objektiv gerechtfertigte Autorität über moralische Fragen geben kann, weil die Begrifflichkeit des Objektiven hier völlig fehl am Platz ist, und selbst wenn angewandt, keine Wahrheit garantieren kann.

[Wenn jemand sagt: „Wasser gefriert bei 3°C.“, dann kann man sagen: „Schau her, das Thermometer zeigt 3°C und das Wasser ist flüssig.“; wenn jemand sagt: „Tyler Durdon arbeitet nicht als Filmvorführer, sondern als Unterwäschemodel.“, kann man sagen: „Schau her, hier ist eine Erstausgabe von 'Fight Club', lesen wir mal nach!“; wenn jemand sagt: „Deine Schlafzimmer-Snapshots deiner Exfreundin sind viel schöner als Helmuth Newtons 'Arielle Portfolios““, kann man sagen: „Schau nochmal hin!“. Aber wenn jemand sagt: „Lieber solle die Welt untergehen, als dass ich mich in den Finger schneide!“, dann gibt es keine vergleichbare Entgegnung, die man ihm geben kann.]

Denn entgegen der Welterkenntnis, für die man sich einfach nicht interessieren mag, ist die moralische Haltung etwas, was zum Menschsein dazugehört und das man - höchstwahrscheinlich - nicht ablegen kann. Selbst wenn jemand - so so etwas geht - völlig willkürlich handelte und seine moralischen Maximen - bewusst oder unbewusst - ständig ändert, so kann man ihm nicht sagen, er mache objektiv gesehen etwas falsch. Handeln ist, was getan wird, und moralische Wertungen sind stets mit Voraussetzungen verknüpft, die sich nirgendwo objektiv und unumstößlich festmachen lassen.

Vielleicht denkt Williams in eine ähnliche Richtung, wenn er objektiv gerechtfertigte Konvergenz für die ethische Forschung zurückweist. Es sei, meint er, unwahrscheinlich, „daß die Natur des Menschen determinierter ist, als unsere bisherigen Erkenntnisse nahelegen, [nämlich] so determiniert, daß sie zeitunabhängig nach *einer* ganz bestimmten Lebensform verlangt.“⁴⁰⁷ Vermutlich müsste man sogar noch hinzufügen: unabhängig konkreter handlungseinfordernder Situationen. Denn es ist nicht einmal so sehr eine philosophische Überlegung als eine lebenspraktische Erfahrung, dass moralische Systeme von den Komplexitäten oder Gewaltigkeiten der gelebten Existenz ebenso überfordert sind, wie das Halten an und Identifizieren von allgemeinen moralischen Grundsätzen ein manchmal brutales Problem für konkrete Lebenssituationen darstellt. [Man kann auf dem Asteroiden jedenfalls ebenso leicht Kopfschmerzen bekommen, wenn man darüber nachdenkt, wie das richtige moralische Handeln auszusehen habe, wie wenn man bloß anfängt darüber nachzudenken, was in so mancher Alltagssituation denn angemessen wäre.]

III

Der Verlust moralischer Erkenntnis. Genealogie und Moral und Williams'

„Wahrheit und Wahrhaftigkeit“.

Wenn es aber an der „Natur des Menschen“ liegt, die moralischer Erkenntnis im Wege steht, so kann man fragen, warum es ein solches Konzept überhaupt gibt. Williams hat nämlich durchaus eine Vorstellung davon, wo moralische Erkenntnis tatsächlich funktionieren könnte. Dazu führt er

⁴⁰⁷ Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, S. 214f. (meine Hervorhebung); weiterhin: „Insofern wird dem Projekt, dem ethischen Leben eine in bestimmten Determinanten der menschlichen Natur wurzelnde, objektive und festumrissene Grundlage zu verschaffen, wohl kaum Erfolg beschieden sein. Aber es ist in jedem Falle ein rational faßbares Projekt“. Was auch immer *das* bedeuten soll...

das Gedankenexperiment der „hypertraditionellen“ oder „nicht-reflexiven“ Gesellschaft an, in der der normative Relativismus allein deswegen kein Problem darstellt, da es keinen kritischen Diskurs um Fragen der Moral und auch keine Reflexion über die Richtigkeit der vorherrschenden normativen Vorstellungen gibt. Es gibt also Konsens über die Handhabung aller grundlegenden Schwierigkeiten des Zusammenlebens und feste ethische Normen, die das Zusammenleben ermöglichen und regeln. Diese eindeutigen Vorschriften bildeten also tatsächlich ein Pendant zur Außenwelt, denn die wären für die hypertraditionellen Menschen alles, was sie sich unter Moral vorstellen können.

Diese moralisch naive Gesellschaft könne man nun in zweifacher Hinsicht betrachten. Zum einen durch das objektivistische Modell, dem zufolge „wir die Mitglieder der Gesellschaft damit beschäftigt sehen, auf ihre lokale Weise die Wahrheit über Werte herauszufinden“ und das der hypertraditionellen Gesellschaft „die Erkenntnis ab[spricht], [...] diese aber auf der reflexiven Ebene in Aussicht“ stellt. Zum anderen durch das nicht-objektivistische Modell, dem zufolge „wir ihre Urteile als Bestandteil ihrer Lebensweise und diese als kulturelles Artefakt betrachten, woran sie sich gewöhnt haben (ohne es bewußt zu gestalten).“⁴⁰⁸ Nach ersterem Modell verstehen wir die moralischen Vorstellungen also im Sinne des normativen Realismus: Es gibt Werte - in diesem Falle zunächst lokale, die für ebendiese Gesellschaft gelten -, die existieren und die dadurch auch Gegenstand von Reflexion werden können. Nach dem zweiten Modell würde man dies nicht so auffassen können, da diese Gesellschaft in bestimmter Weise gewissermaßen moralisch programmiert wäre. Der bemerkenswerte Punkt an Williams' Überlegung kommt nun dadurch ins Spiel, dass vom objektivistischen Standpunkt aus eine Einsicht in die eigenen Werte erfolgen, was aber ebenso in die Kritik dieser Werte umschlagen kann. Die verblüffende Folgerung ist dann, dass wenn „wir akzeptieren, daß es auf der hypertraditionellen oder nicht-reflexiven Ebene Erkenntnis geben kann; wenn wir die offensichtliche Wahrheit akzeptieren, daß die Reflexion typischerweise die traditionellen Begriffe durcheinanderbringt, umstürzt oder ersetzt; [...] - dann sind wir bei der bemerkenswert unsokratischen Schlußfolgerung angelangt, daß in der Ethik *die Reflexion die Erkenntnis zerstören kann*.“⁴⁰⁹

Wenn es überhaupt so etwas wie moralische Erkenntnis gebe, so wäre die in der nicht-objektivistischen Betrachtungsweise zu finden, sprich in einer Situation, in der Moral lediglich angewandt, aber nicht reflektiert wird. Man müsste in dieser Betrachtungsweise Moralvorstellungen gar so verstehen, wie der hypertraditionellen Gesellschaft die Welt erscheint,

408 *ibid.*, S. 205ff.

409 *ibid.*, S. 208.

also als perspektivische Einstellung darauf. Die so vorhandenen moralischen Begriffe, die er als „dichte“ Begriffe bezeichnet, wären in dieser Situation so eindeutig und verständlich, dass kritische Reflexion auch gar nicht kritisch wäre. [Ihm schweben dort moralische Eigenschaften wie „Mut“, „Treue“, etc. vor.] Die Verfeinerungen und Erwägungen der Moralwissenschaft hingegen ließen sich nicht mehr auf ein so objektives Niveau zurückführen und müssten also im moralischen Relativismus enden.

Diese Überlegung ist mehrfach angegriffen worden. Unter anderem kritisiert Warren Quinn, dass zwischen den Begrifflichkeiten der Hypertraditionellen und der Moralphilosophen keine strenge Linie zu ziehen wäre: „Suppose that in the distant future the pursuit of philosophical ethics leads philosophers to agree on a certain scheme of thick ethical concepts as the best such scheme for human life. For Williams this philosophical agreement would be quite different from ordinary agreement about someone's bravery [...] [and] that we could not explain the philosophical convergence in the cognitively favorable way in which we can explain these more familiar convergences. But, admitting that there would be many differences between these explanations, it is not clear to me that there must be among them a difference that casts a shadow on the objectivity of the philosophers' agreement.“⁴¹⁰ Selbst wenn also Williams' Analyse für unsere gegenwärtigen moralischen Diskurs stimmen sollte, so bedeutete das nicht automatisch - ganz ähnlich dem Streben nach der Absoluten Konzeption -, dass wir nicht zukünftig eine Einigung erreichen könnten, von der wir dann tatsächlich behaupten würden, das ist, wie Moral ohnehin ist; die Entschlüsselung unseres moralischen Sinnes gewissermaßen. So wäre der Dissens lediglich Zeichen für unsere Irrtümer und perspektivischen Verzerrungen. Genau genommen könnte man sich dann zurecht fragen, inwiefern der Status unserer moralischen Erkenntnisse so grundlegend anders sein sollte als im nicht-objektivistischen Modell.

Den Entwurf ebendieses befindet wiederum Heal als problematisch. Dass moralische Vorstellungen überhaupt als „Bestandteil [einer] Lebensweise und diese als kulturelles Artefakt“ verstanden werden können und so der spezifischen kulturellen Perspektive der Hypertraditionellen verschuldet wäre, sei eine Ausgeburt überbordender Unplausibilitäten: „[I]t is extremely implausible that the ethical is contained with the non-ethical in this fashion. It is true that many ethical concepts may be revealingly seen as perspectival [...], both upon the ethical and (in part) upon the non-ethical. We may discover that our confident use of certain ethical terms presupposes for its workability the existence of some social arrangements which might be otherwise, and/or we

410 Quinn: „Reflection and the Loss of Moral Knowledge“, S. 204.

may discover that it presupposes certain other ethical commitments which we had [...] taken for granted but which it now appears other may not have taken for granted. [...] But it is extraordinarily implausible to suppose that there are many cases (if indeed there are any) where the ethical can be seen as wholly perspectival on the non-ethical.“⁴¹¹ Moralvorstellungen als maßgeblich in der sozialen oder gar anthropologischen Beschaffenheit des Menschen zu verorten - gewissermaßen das Sollen im Sein zu verankern -, wäre eine wunderliche Idee.

Da ist etwas dran. Selbst wenn Williams' Analyse für den normativen Relativismus stimmt, so ist doch sein Konstrukt der nicht-objektivistischen Variante der hypertraditionellen Gesellschaft eine seltsame, zumindest reduktionistische Weise, uns etwas über Moral zu sagen. Tatsächlich sieht Heal die Arbeit der Moralwissenschaft wenig problematisch, aber die Assoziation mit der absoluten Konzeption schlicht unnötig: „It may well be that this [ethical] knowledge does not issue in a systematic theory of the good and the right. It may well also be that we see no prospect of the enquiry ending in some complete and closed system. But neither of these features need seem drawbacks unless we are committed [...] to the ideal of the absolute conception as a completable world picture.“⁴¹²

Tatsächlich ist Williams' Herangehensweise an dieser Stelle etwas verwirrend. Zu behaupten, ethische Streitigkeiten wären deswegen dem Relativismus ausgesetzt, weil es keine objektiven Klärungsmöglichkeiten gebe, und gleichzeitig eine Geschichte darüber zu erzählen, wie diese unter sehr skurrilen Umständen möglich wären, mutet ein wenig an wie das Legen einer falschen Fährte. Man nähert sich der Sache vielleicht, indem man sich fragt, welche Rolle die hypertraditionelle Gesellschaft in Williams' Argumentation spielt und welcher explanativer Gehalt ihr abzugewinnen ist.

Will man diese Konzeption fassen, so stellt sich recht schnell eine Schwierigkeit ein. Denn es scheint sich hierbei um eine extreme Vorstellung zu handeln, der sich nicht sinnvoll von mehreren Seiten ihrer Variation anzunähern ist. Versuchten wir zum Vergleich die traditionelle Gesellschaft zu beschreiben, so wäre eine Möglichkeit, sie von der modernen Gesellschaft, die sich durch normative Pluralität und - sicherlich damit einhergehend - soziale Heterogenität auszeichnet, und der hypertraditionellen, die sich durch normative Singularität und soziale Homogenität kennzeichnen lässt, abzugrenzen. Denn sicherlich muss man zugestehen, dass zwar in der traditionellen Gesellschaft eine klare moralische Ordnung herrschte, diese aber nicht von allen partizipierenden Individuen geteilt werden musste. Ein völliger moralischer Determinismus - zweifellos Ziel aller

411 Heal: „Ethics and the Absolute Conception“, S. 62.

412 *ibid.*, S. 65.

moralischen Dogmatiker - ist bei lebendigen und denkenden Menschen sicherlich nirgends zu finden. Die völlige Gleichschaltung bleibt ein Ideal, dem sich der auch nur leicht kritische Geist entgegenstellt. Dabei muss es sich nicht einmal um offene Rebellion handeln, es genügt im Grunde, dass einzelne Mitglieder der Gesellschaft, auch wenn sie sich an die tradierten Moralvorstellungen halten, mit ihnen im Grunde nicht einverstanden sind; normativer Diskurs muss nicht notwendig offen stattfinden, da Wertungen stets im Denken Einzelner vorkommen. Damit aber ist eben ein System von moralischen Vorstellungen nicht mehr so unikal, dass es keine konkurrierenden Vorstellungen zulässt, die - ausgelebt oder lediglich angedacht - das normative Schlachtfeld in Richtung Relativismus treiben. Damit aber sitzt das Konstrukt der hypertraditionellen Gesellschaft an einem Punkt, der sich selbst nicht mehr in eine weitere Richtung hin zu einer qualitativ weiteren Steigerung der moralischen Rigorosität abgrenzen lässt.

De facto gilt es die Frage zu stellen, ob die Akteure dort überhaupt als Menschen bezeichnet werden können. Denn ein solches Schaf kann der Mensch doch gar nicht sein, dass sich nichts niemals in ihm gegen vorherrschende moralische Forderungen stellt! Dass so etwas mit dem kritischen Intellekt kommt, steht außer Frage, aber vermutlich genügt da bereits ein abweichendes Bedürfnis, ein unwillkommener Trieb oder auch bloß ein leichter Unwille, um das, was von einem verlangt wird, als Konkurrent zum eigenen Wollen wahrzunehmen. Und der gedankliche Modus „Ich soll, was ich will!“ ist vermutlich nichts als *eine* psychologische Triebkraft, die normativen Ausdruck findet und damit auf Kollision zu einem wie auch immer gearteten „Ich soll, was ich soll!“ geht. Der Zustand, den Williams beschreibt, ist auffällig unwirklich und vermutlich historisch nirgendwo anzufinden, wo Menschen in Gesellschaften lebten und so überhaupt von Moral gesprochen werden kann.

Das ist eine *petitio principii*. Denn so moralisch programmiert, so notwendig auf ein bestimmtes Sollen fixiert wie in der hypertraditionellen Gesellschaft, könnte man sich bestenfalls tierische Gemeinschaften vorstellen, in denen durchaus Regeln vorherrschen, die befolgt werden, allerdings wären das dann zweifellos keine moralischen. Moral entspringt vielmehr der faktischen oder gedanklichen Konkurrenz abweichender Vorstellungen, von dem Unbehagen bei verwirrenden alltäglichen Situationen bis zum Zusammenprall ganzer ethischer Systeme. Wo Moral ist, ist der Mensch, wo der Mensch ist, kann es moralische Konflikte geben. Wo keine moralischen Konflikte sein können, können wir strenggenommen gar nicht von *einer* Moral sprechen.

Vermutlich kommt die Kritik an diesem Ansatz eben aus dieser Richtung. Denn die hypertraditionelle Gesellschaft in der objektivistischen Lesart als Beleg dafür zu nehmen, dass der

Relativismus in ethischen Fragen wahr ist, und sie in der nicht-objektivistischen als Deutung dafür zu verwenden, dass es moralische Wahrheit gibt, *nur nicht für uns*, die wir nicht in dieser Form von Gesellschaft leben, klingt ein bisschen so, als sei sie eine echte Alternative; was sie offensichtlich nicht ist.

Was ist sie aber dann? Ein Gedankenexperiment, welches keinerlei explanatorischen Wert für *unsere* Gesellschaft und jedwede menschliche Gesellschaft dieser Welt ist; und damit keine Hypothese über Moral in unserer Welt, sondern etwas, was uns trotzdem etwas über Moral sagen soll. Vielleicht ist die hypertraditionelle Gesellschaft besser verstanden, wenn wir sie nicht als Gegenstand der Welterkenntnis, sondern als wissenschaftliche Fiktion betrachten, diese Erklärungsweise also als genealogisch und nicht historisch verstehen und ihre Resultate ebenso begreifen. Dass Reflexion normative Erkenntnis vernichtet oder wenigstens relativiert, wäre dann nicht die Konsequenz aus irgendeiner Beobachtung Williams', sondern aus Erwägungen, die über die Wirkungsweise von Moral in unserer Welt hinausgeht, ohne dabei irgendwie überlegen zu sein.

Die Methode der wissenschaftlichen Fiktion gilt es kurz zu skizzieren, zum einen um deutlicher zu machen, als was für ein Gebilde wir die hypertraditionelle Gesellschaft überhaupt verstehen können, zum anderen, weil es einiges über Williams' Arbeit in seinem Spätwerk erhellt. Sie ist zum einen abzugrenzen von der schnöden Fiktion, die (belletristische) Schriftsteller fabrizieren, zum anderen von der wissenschaftlichen Hypothese, mit der - banal gesagt - behauptet wird, dass etwas so erklärbar sei, wie durch sie ausgesagt. Der basale Gedanke einer solchen Konzeption ist - kurzgefasst -, dass wir hilfreiche Aussagen über eine Sache machen können, ohne tatsächliche zu ihr zu treffen.

Eine frühe und umfangreiche Bearbeitung dieser Methode stammt von Hans Vaihinger, der sie nicht auf das Ethische beschränkt, sondern für eine in allen wissenschaftlichen Bereichen auftretende Form alternativen Forschens hält. Für ihn steckt hinter der Verwechslung der durch Induktion und Deduktion aufgestellten Hypothesen und durch Imagination von Fiktionen einer, wenn nicht der größte Fehlgriff in der Geistesgeschichte.⁴¹³ Die Fiktion sei danach ein Kunstgriff des Denkens, der die geordneten Wege des Forschens umgeht und - vorübergehende und zur Ablösung gedachte - Erklärungen liefert, die später durch echte Hypothesen ersetzt werden sollen.⁴¹⁴ Jedwede Theorie, die sich um einen Naturzustand oder ähnliche ahistorische genealogische Erwägungen dreht, gehörte zu diesem Bereich des Forschens.

413 Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als-ob*, S. 153f.

414 vgl. *ibid.*, S. 17, 143ff. u. 172.

Eines von Vaihingers größeren Problemen besteht darin, dass er dem als qualitativ zugestandenen Unterschied einen Relativismus folgen lässt: „Was heute Hypothese ist, kann morgen Fiktion sein; ja was dem *Einen* Fiktion ist, kann dem *Andern* Hypothese sein - es kommt eben nur darauf an, wie weit man die *Subjektivität* der menschlichen Erkenntnis reichen lässt“⁴¹⁵, der die bloße Unterscheidung von Hypothese und Fiktion hintenrum wieder einreißt. Das „Gesetz der Ideenverschiebung“ erlaubt nämlich eben eine Durchlässigkeit von Aussagen zwischen Hypothese und Fiktion, und natürlich prinzipiell auch Irrtum: Denn die zur Hypothese gewordene Induktion beziehungsweise Deduktion kann jederzeit den Status einer Fiktion, die ihrerseits wiederum durch Imagination als Kunstgriff entstanden sind, einnehmen, oder freilich als Irrtum entlassen werden.⁴¹⁶

Daraus folgt ein ausgewachsenes Problem: Wenn Fiktion und Hypothese als qualitativ verschiedene Forschungsmethoden angenommen werden, gleichzeitig aber was für den einen Hypothese ist, für den anderen Fiktion sein kann, dann gibt es ja offensichtlich keine Möglichkeit, zu unterscheiden, ob eine Aussage

- (a) eine wahre Fiktion, aber falsche Hypothese wäre,
- (b) eine falsche Fiktion, aber wahre Hypothese wäre, oder
- (c) schlichtweg falsch ist.

Wenn wir so feststellten, dass für eine Aussage (a) nicht gilt, könnten wir unmöglich unterscheiden, ob nun (b) oder (c) gilt, beziehungsweise (b) nicht gilt, aber möglicherweise (a) oder (c). Im konkreten Fall würde dies bedeuten, dass eine explanatorische Aussage fröhlich vom Status einer genealogischen zur wissenschaftlichen hin und her springen könnte, um sie vor der Einsicht in ihre Falschheit zu bewahren. So mag Vaihinger zwar den Übergang von Fiktion zu Hypothese als angestrebte Forschungsrichtung erklären können, entzieht dem Ansatz damit aber seinen theoriestrategischen Gehalt.

Williams bedient sich dieser Methode in seinem Ansatz der „hypertraditionalen Gesellschaft“, ganz entschieden schließlich in seiner Erklärung der Bedeutung der Tugenden der Wahrhaftigkeit in *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. Er umgeht - zunächst - Vaihingers Problem, indem er einen solchen Übergang von Fiktion zu Hypothese ausschließt. Sein Ansatz ist der Versuch der „Erklärung des Ethischen durch Bezugnahme auf eine Darstellung des Menschen, die im höchstmöglichen Maße im Bereich der dem Ethischen vorgelagerten Begriffe verbleibt“⁴¹⁷ - in seiner Untersuchung also die

415 ibid. 153f.

416 vgl. ibid. 220ff.

417 Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 47.

Erklärung des ethischen Wertes der Wahrhaftigkeit und der hypertraditionellen Gesellschaft. Er beschreibt aufgrund eines selbst ethikfreien Naturzustandes in genealogischer Form die Bedeutung dieses Wertes. Erklärtermaßen soll damit aber eben keine historische Erörterung gemacht werden, auch wenn Williams - spätestens ab Kapitel 5, wo er mit der Erläuterungen der Tugenden der Wahrhaftigkeit, Genauigkeit und Aufrichtigkeit, beginnt - historische Ereignisse mit in der Erläuterung seiner auf den Naturzustand beruhenden Tugenden einflechtet. Das mutet freilich etwas bedenklich an, wenn doch gilt, dass mit „Bezug auf wirklich existierende Institutionen, Gebräuche, Erwartungen und Werte [...] funktionale Erklärungen schlicht falsch“⁴¹⁸ sind und - das ist seine Form, Hypothese von Fiktion zu unterscheiden - der Witz an der genealogischen Methode die Anwendung funktionaler Erklärungen auf funktional nicht erklärbare Gegenstände ist.

Nun kann man sich fragen: Muss sich dieser Übergang der bekannten Schelte Hegels stellen, dass jede „Annahme [eines - wie auch immer gearteten - Naturzustandes] [...] eines von solchen nebulösen Gebilden [...], wie die Theorie sie hervorbringt, eine aus ihr fließende notwendige Vorstellung, welcher sie dann auch eine Existenz unterschiebt, ohne sich jedoch hierüber auf geschichtliche Art zu Rechtfertigen.“⁴¹⁹ Was nützt die Betrachtung eines per definitionem nicht historischen Zustandes für die historisch geformten und wünschenswerten Normen des Menschen?

Möglicherweise geht der Einwand am Kern der Sache der vorbei. Williams erzählt ja diese Genealogie nicht, um uns Geschichte zu erklären, sondern den Verlust moralischer Erkenntnis beziehungsweise den intrinsischen Wert der Wahrhaftigkeit zu legitimieren. Dass er dazu Fiktion, aber auch Geschichte nutzt, ist erst einmal nicht in irgendeinem Sinne widersprüchlich. Wenn sich Moral auf nichts, was überhaupt in der Welt ist, bezieht - und das ist ja auch seine Ansicht -, dann ist er doch auch nicht notwendigerweise gezwungen, es ausschließlich damit zu rechtfertigen, denn das tun Fiktionen ja auch nicht. Fiktionen über denselben Gegenstand können genau genommen sogar zu verschiedenen Resultaten führen, wie die - übrigens von Williams wahrgenommene - genealogische Beschäftigung Nietzsches mit dem Thema populär präsentiert.⁴²⁰

Ein dennoch offener Punkt stellt sich, warum, wenn er - wenigstens in *Wahrheit und Wahrhaftigkeit* - doch bereits Geschichte verwendet, Genealogie überhaupt noch notwendig ist; wie Nagel es gewohnt treffend darstellt: „If our values would not be acceptable without this story, they

418 ibid., S. 59.

419 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 88.

420 vgl. Nietzsche: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 1, S. 875ff. Ein schwerlich verkraftbarer Zug Williams' ist übrigens die Verwendung des posthumen *Der Wille zur Macht*. Die Verwendung einer von seiner Schwester nach seinem Tod unter - sagen wir - fragwürdigen Umständen zusammengeziimmerten Notizsammlung ist hermeneutisch gesehen - meiner bescheidenen Meinung nach - von nicht geringer Problematik.

are not acceptable with it; and if they are acceptable with it, they ought to be acceptable without it.“⁴²¹ Die naheliegende Schlussfolgerung hieraus scheint, dass für Williams mit den historischen Zusammenhängen und Beispielen, die Aspekte des Wertes der Wahrhaftigkeit darstellen, noch nicht alles gesagt ist, sondern dass für die Legitimation dieses Wertes ein Verfahren intrinsisch nötig sind, das sich Vorgängen bedient, die sich in der Geschichte nicht finden lassen.

Natürlich: Es wäre schön, eine systematische Erklärung zu bekommen, an welcher Stelle Geschichte, an welcher Genealogie für den Wert der Wahrhaftigkeit relevant sind, wie gewissermaßen der systematische Zusammenhang zwischen diesen beiden von Williams gewählten Methoden steht. Aber vermutlich muss er dies gar nicht leisten. Denn - wie gesagt - womit man ein Sollen legitimiert, ist doch im Grunde beliebig, solange es schlüssig ist. Wenigstens bei dem Ansatz der hypertraditionellen Gesellschaft hat er diese Schwierigkeit allerdings nicht, da er vollständig als ahistorisch begriffen werden kann und sein Erklärungswert ganz und gar genealogisch ist.

In diesem Zusammenhang deutet sich auch noch einmal an, weswegen die wissenschaftliche Fiktion nicht von unserer anfangs dargestellten Methode⁴²² erfasst werden kann: Sie beschäftigt sich nicht investigativ mit der Welt, sie erfindet - die Nähe zur Moralphilosophie ist daher zumindest nicht ganz unbegründet. Die Frage ist an dieser Stelle gar nicht eine Frage nach Gegenständen des Erkenntnisstrebens als nach Tätigkeiten. Es geht also nicht darum, warum und mit welchen Methoden wir bestimmte Dinge erforschen, sondern welche Tätigkeiten menschlichen Handelns tatsächlich zu forschenden gezählt werden können. Wenn die Absolute Konzeption als Gegenstand alles, was da ist, hat - wohl aber schwerlich alles, was gemacht wird, wenn auch alles, was gemacht worden ist -, dann muss doch unterschieden werden, welche Tätigkeiten es sind, die untersuchen und welche - u.a. - das zu Untersuchende schaffen. Wir müssen natürlich die Wirkungsweise von Fiktionen erforschen und ihr Vorhandensein protokollieren, dürfen das aber eben *nicht* selbst in fiktionaler Weise betreiben.

Um es kurz und prägnant zu formulieren: George Orwell macht - von der Tätigkeit, wenn sicherlich auch nicht vom literarischen Stil her - in *1984* nichts anderes als Williams in *Wahrheit und Wahrhaftigkeit* in den genealogisch geprägten Kapiteln.

Es ist fraglich, ob sich Williams dessen vollständig bewusst ist. Zwar räumt er ein: „I couldn't have written this book in the 50s. [...] It wouldn't have been called philosophy. [...] Philosophy is altogether less pure now. It's been impurified by science and social science and history. I think it's in a much

421 Nagel: „Honesty and History“, S. 28.

422 s. Kapitel 1, Abschnitt II.

better shape than it was in the 50s.“⁴²³ Allerdings mangelt es bei ihm eben an einer klaren Trennung zwischen „history“ und Genealogie.

Zuletzt eine kurze Ergänzung zu den ganz zu Beginn vorgestellten Weisen des Philosophierens. Williams unterscheidet dort in Vertreter des Common Sense, die ausgehend von alltäglichen Wahrheiten arbeiteten, und Verneinern, die die Position vertreten, dass Wahrheit mit Forschen überhaupt nichts zu tun habe. Wir haben festgestellt, dass dies eine seltsam schiefe Einteilung ist, die noch mindestens um die Typen der Dogmatiker und Skeptiker erweitert werden muss.⁴²⁴

Warum Williams sich nun auf seine beiden Positionen beschränkt, wird ersichtlich, wenn man schaut, was er in *Wahrheit und Wahrhaftigkeit* eigentlich tut. Denn es ist als Genealogie der Tugenden der Wahrhaftigkeit und des Wertes der Wahrheit ein beinahe rein normatives und historisches Werk. Metaphysische und erkenntnistheoretische Probleme werden überwiegend umschifft.

Ein wesentliches Beispiel dafür ist der scheinbar schludrige Umgang mit alltäglichen Wahrheiten. Das erste Mal führt Williams sie in seiner Beschreibung seines Naturzustandes an.⁴²⁵ Da in diesem allerdings noch keine Form höherer Reflexion stattfindet, [sondern man sich lediglich darauf hinweist, wo der Mülleimer steht und dass das Mammut gerade angefressen ist] ist das zunächst kein Problem. Beim Teilen offensichtlicher Wahrheiten gleichartiger, idealisierter Akteure mit gleichen idealisierten Erkenntnismöglichkeiten stellt sich die Frage nach wahr und falsch bestenfalls hinsichtlich der Aufrichtigkeit des einzelnen Akteurs.

Das zweite Mal greift Williams das Thema bei der Diskussion der Tugend der Genauigkeit auf. Fragt man nach den Methoden, welche die Genauigkeit ausmacht, so - wenn wir an Wahrheit glauben - müssen jene Methoden, die auf die Wahrheit zielen, von jenen unterschieden werden können, die schlicht falsch oder unangemessen sind. Doch: „Die eigentlichen Probleme in Bezug auf Untersuchungsmethoden und die Frage, welche dieser Methoden wahrheitsakquirierend sind, [...] gehören [...] in die Erkenntnistheorie und die Metaphysik. [...] Das sind aber nicht die Probleme, die uns gegenwärtig beschäftigen.“⁴²⁶

Hier werden zwei Dinge klar: Zum einen, befinden wir uns nicht mehr in der Fiktion. Die wahrheitsakquirierenden Methoden, von denen gesprochen wird, beschäftigen sich mit dem tatsächlichen Problem, welche Methoden für welche tatsächlichen Forschungen angemessen sind

423 zitiert nach: Jeffries: „The Quest for Truth“.

424 s. Kapitel 1, Abschnitt I.

425 vgl. Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, S. 80ff.

426 *ibid.*, S. 202; vgl. auch Allen: „Another New Nietzsche“, S. 371.

und welche nicht. Erkenntnistheorie und Metaphysik sind keine Fachgebiete der Genealogie - es sei denn, innerhalb der Fiktion existieren fiktionale Wissenschaften, die die fiktionalen Gegenstände analysieren, gewissermaßen als Subfiktionen. Damit ist das Einfordern von Hypothesen über jene Methoden und ihre Wirksamkeit definitiv legitim. Zum anderen aber sieht sich Williams dazu offenbar nicht in der Bringschuld. Als Teil der wissenschaftlichen Arbeitsteilung stößt er das Thema für seine Betrachtungen in *Wahrheit und Wahrhaftigkeit* ab. Das heißt entweder, dass wir ihm einfach glauben müssen, dass es solche Methoden gibt und dass sie funktionieren, oder dass diese für seine Genealogie der Wahrhaftigkeit nicht von Bedeutung sind.

Für die Betrachtungen zur hypertraditionellen Gesellschaft haben wir dieses Problem nicht, da hier keinerlei historischer Horizont mit ins Spiel kommt. Der Verlust moralischer Erkenntnis, den Williams in der Wirkweise der Reflexion zu erkennen glaubt, hat so niemals wirklich stattgefunden. Mit der Moral kam auch die Unmöglichkeit objektiver ethischer Werte in die Welt und vielleicht ist es genau das, was er uns zeigen will: Der Ort, an dem es feste und unbestrittene Werte gibt, kann nur dort sein, wo eine Gesellschaft ganz und gar nicht mehr als eine denkender und handelnder Menschen verstanden wird. Denn es ist durchaus vorstellbar, dass *eine* menschentypische Moral existieren könnte, aber eben nicht dort, wo Menschen - also *wir* - sich mit Moral auseinandersetzen (müssen).

IV

Moral für unreine Untersuchende.

Es gibt einen naheliegenden Einwand, den man gegen die bisherige Besprechung der moralischen Erkenntnis erheben könnte. Denn es ist gar nicht zu leugnen, dass wir in grober und allgemeiner Weise über ein Thema sprechen, welches nicht nur seit Jahrhunderten Bücher füllt, sondern auch - Gott sei Dank - komplexe und subtile Gedankenkonstrukte umfasst, die man vielleicht als das empirische Arbeiten an dem begreifen kann, was Nagel mit dem „moralischen Sinn“ meint. Es gibt unzählige moralphilosophische Ansätze, grüblerische Dilemmata und Analysen von Werten, Bedürfnissen und anderen moralischen und moralisch relevanten psychologischen Entitäten, die vermutlich hauptsächlich dazu gedacht sind, etwas Licht in unser eigenes Moralverständnis und die Richtigkeit oder Falschheit ebendieses zu bringen. Im Vergleich dazu ist es nicht nur unverschämt,

dem lediglich einen Exkurs zu widmen, nein, es ist sogar auffällig, wie oberflächlich dieser daherkommt und wie wenige der vielen Abwägungen und Gedankenkonstrukte er überhaupt betrachtet.

Das ist wahr. Aber es ist auch die Folge einer erkenntnistheoretischen Analyse, die gewissermaßen *unter* sämtliche moralphilosophische Erwägungen greift. Denn es kann ja gar nicht geleugnet werden, dass wir etwas aus der Moralwissenschaft lernen, wenn wir uns mit ihren Problemen und Richtungen auseinandersetzen, aber wir lernen absolut nichts über die Welt und - was entscheidender ist - wir lernen nichts über irgendeiner Form objektiver Abhängigkeit, wie dies bei der Welterkenntnis der Fall ist. Wir können vermutlich, wenn wir uns auf einige moralische Grundprinzipien einigen, sehr kluge und weitreichende Konsequenzen daraus erörtern und wir können deskriptiv widersprüchliche Grundprinzipien aufzeigen und wiederum deren Konsequenzen unserem moralischen Sinn darbieten, aber wir können uns niemals auf irgendetwas Externes berufen, das jene Grundprinzipien rechtfertigt. Das Zwingende an der Welterkenntnis ist, dass die Welt entgegen dem Sollen jenes Existierende ist, das Erkenntnis unabhängig wahr oder falsch macht, während es in der Ethik keinesfalls notwendigerweise einen letzten, gemeinsamen Rückzugspunkt gibt, von dem aus wir eine allumfassende, objektive und wahre Moralphilosophie erstellen können; mit anderen Worten: keine Absolute Konzeption des Moralischen, die Ziel unserer moralischen Erkenntnis *und* die unentdeckte und zu entschlüsselnde Grundlage unseres normativen Denkens stellt.

Der Konsens, der moralischem Forschen vorausgeht, beruht auf - häufig impliziten - Festlegungen darüber, was Moral ausmacht, ohne die tatsächliche Weite moralischer Möglichkeiten auszuschöpfen, während die Welt keiner solchen Voraussetzungen und die Untersuchung über sie eines *nachträglichen* Konsens bedarf. Es fehlt also der Moralwissenschaft in ihrer Beziehung zum Erkenntnisbegriff ganz grundlegend etwas, das allen ihren Ergebnissen zwar nicht prinzipiell die Legitimität für eine Regelung bestimmter Gruppen handelnder Personen entzieht - weil dies schlicht eine *andere* Art von Legitimität ist, als die, die erkenntnisbezogene Forschungen absichert -, aber egal wie groß, wie fein, wie edel ihre Resultate auch sein mögen, sie sind niemals rückgekoppelt an eine objektive, wahre Realität irgendeiner Form. Und es scheint unverständlich, wie diese einfache, aber grundlegende Einsicht in die Mechanismen des Menschseins und der Vorhandenheit der Welt durch noch so komplexe und aufregende Gedankenkonstrukte überwandert werden können.

Was aber macht dann die Gültigkeit moralischer Sätze aus? Denn wir können ja gleichzeitig nicht behaupten, dass die Ethik irgendwie hinfällig oder unbedeutend wäre. Ihre Reflexion ist nicht

in derselben Weise eine erkenntnisbezogene Tätigkeit wie die der Natur- und Geisteswissenschaften, aber ihr haftet eine gewisse Nähe zum alltäglichen Erkenntnisbestreben an. Es ist dabei nicht völlig klar, ob das moralische Denken im selben Sinne eine lebenspraktische Notwendigkeit ist, wie das moralische Handeln, welches selbst keine erkenntnisbezogene Tätigkeit darstellt, oder ob es lediglich ein intellektueller Reflex auf die Erkenntnis ist, dass man selbst ein moralisch handelndes Wesen ist, und die Frage, was da wiederum wohl dahinter steckt. Wenn man sich fragt, was man tun und was man lassen soll, so folgt das schließlich häufig konkreten Problemsituationen. Nichts ist unklar an dem Gedanken, schlicht so zu leben, wie es einem vorgelebt beziehungsweise durch Autoritäten angesagt wird - man könnte sich sogar eine Gesellschaft vorstellen, in der praktisch alle dies so tun: die hypertraditionelle eben. Vermutlich gibt es nicht wenige Menschen, die ihre eigenen, diffus zusammengesammelten normativen Vorstellungen gar nicht hinterfragen. Aber wie kann der Umstand erklärt werden, dass konkrete Individuen diesen moralischen Vorstellungen zustimmen und jene ablehnen, wenn es nicht die Welt ist, deren Betrachtung Einsicht in Wahrheit und Irrtum verleiht?

Vielleicht kann man die Einsicht in die eigenen moralischen Vorstellungen als eine spezielle Form des empathischen Verstehens begreifen. Das klingt erst einmal etwas abwegig, da der Witz an diesem ja war, dass man die geistigen Zustände *anderer* Personen oder Kreaturen oder einfach die Wahrheit und Bedeutsamkeit bestimmter Erkenntnisse als in einer intimen und gemeinsamen Weise verstanden haben will, die weiter oder tiefer geht als die bloße rationale Rekonstruktion.⁴²⁷ Aber es ist kein völlig unsinniger Gedanke. Denn da der Einzelne seine moralischen Vorstellungen nicht als singuläre Beliebigkeiten, sondern gern gar als objektive Wahrheiten wahrnimmt - allein, um sich selbst mit ihnen ernst nehmen zu können und sich ihrer Beliebigkeit nicht bewusst werden zu müssen -, kann man diese Einstellungen als für alle - oder wenigstens alle moralisch richtig Denkenden - wahr annehmen. Der Unterschied zwischen den eigenen ethischen Grundsätzen zu denen anderer ist ja schließlich der, dass deren falsch, oder wenigstens die eigenen für einen selbst beziehungsweise der Art von Mensch, als die man sich versteht, richtig sind. Diese Einsicht lässt sich auch bei den leistungsvollsten moralphilosophischen Erwägungen nicht hinter jenen letzten Punkt zurückführen, an dem die Einsicht steht, dass moralische Erkenntnis nicht in derselben Weise als objektive verstanden werden kann, wie dies bei Welterkenntnis der Fall ist. Also muss etwas anderes dazu kommen, was nicht in der Welt, sondern im moralisch Untersuchenden selbst steckt: Die nicht mehr unbedingt kommunizierbare Einsicht in die Richtigkeit der eigenen

427 s. Kapitel 3, Abschnitt IV.

Handlungsmaximen, obschon die Maximen selbst klar und deutlich ausgedrückt werden können. („So einer bin ich eben.“) Es ist so vermutlich tatsächlich eine ähnliche Sache, Einsicht in die Art des Bewusstseins anderer zu haben, wie in die eigenen Moralvorstellungen und die Gleichgesinnten. Eine objektive Grundlage mit Wahrheitsgarant bedeutet dies freilich nicht.

Wenigstens erklärt dies den Unterschied zwischen der Situation, in der ein moralisch Untersuchender durch Reflexion seine moralischen Grundsätze als lediglich relative verstanden hat und für den von allen in der Auslage befindlichen moralischen Angebote keines mehr als objektiv wahr und richtig angenommen werden kann, und der, in der ein moralisch Untersuchender entweder nicht reflektiert oder aber das Ergebnis aus dem Nachdenken über die Beschaffenheit des Moralischen schlechthin ignoriert und ein bestimmtes Angebot für richtig erachtet. Im ersteren Falle hat der Untersuchende mit der erkenntniszerstörenden Kraft der Reflexion moralische Erwägungen aus seinem erkenntnisbezogenen Streben verbannt, im anderen empfindet er eine Wahrheit, die nicht auf erkenntnisakquirierende Methoden angewiesen ist. Wenigstens die letzte lässt sich vermutlich rein psychologistisch nicht erklären, wie auch die Vorstellung, Moral als empathisches Verstehen zu begreifen, zulässt, dass mehr oder weniger frei gewählte Maximen ohne objektiven Grund für eine Person haltbar sind.

Trotz dieser gewissen Beliebigkeit ist freilich die Übernahme irgendwelcher Moralvorstellungen keinesfalls verwerflich - wie sollte sie das vor diesem Hintergrund auch sein? -, aber eben Teil eines anderen Lebensbereiches als dem, in dem man als (gegebenenfalls sogar Reiner) Untersuchender sich um die Frage nach der Beschaffenheit der Welt und der Möglichkeit objektiver Erkenntnis bemüht. Und sie ist sicherlich, wenn schon nicht unbedingt notwendig - da man ja auch eine Willkürmoral anstreben könnte -, lebenserleichternd und hilfreich für ein Mindestmaß an geistiger Stabilität.

So verständlich die Beschäftigung mit Moral also ist, so wenig ist sie Teil der Arbeit an der Absoluten Konzeption. Williams spricht sie an, um genau dies festzustellen, und es folgt von allein, dass nicht alle Philosophie sich um die Absolute Konzeption dreht.

Allerdings ist die Philosophie auch eine (noch) sehr heterogene Wissenschaft, weswegen das nicht viel heißen muss.

Nagel wiederum meint, dass die „zwei Gesichter“ des Menschen seine Wesenheit wie auch damit verbunden seinen Blick auf die Welt erschöpfend erklären. Aber nicht alle, auch nicht alle geistigen

EXKURS: MORALISCHE ERKENNTNIS

Tätigkeiten lassen sich mit der Zerlegung in Objektives und Subjektives erschließen. Die Hoffnung, die Welt objektiv und umfassend zu begreifen, umfasst aber eben nicht jene, die menschliche Moral objektiv und umfassend zu ergründen. Es gibt auch zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft keinen gemeinsamen Rückzugspunkt, von dem aus beide in nicht-reduktionistischer Weise erhellt und zusammengeführt werden können.

Ob sie es nun sollen oder nicht.

Kapitel 6: Die Absolute Konzeption und der Reine Untersuchende

There's so little time and so much to do.

Louis Armstrong

I

*Untersuchende und die Absolute Konzeption: Ich der Reine Untersuchende,
der Reine Untersuchende und die Absolute Konzeption.*

Williams lehrt uns, dass „jedermann der 'reine' Untersuchende sein kann“⁴²⁸. Aber machen wir uns nichts vor: *wir* sind es nicht; oder gnädiger: Wir *sind* es nicht. Wie ist es dann gemeint?

Eine erste Klarstellung muss wohl lauten, dass der Reine Untersuchende keine singulare Persönlichkeit ist, sondern eine Rolle. Selbst wenn es den Reinen Untersuchenden durch und durch als erkenntnisbestrebtes Wesen gäbe, so wäre er nur ein Spezialfall des Untersuchenden schlechthin - sonst könnte eben nicht jedermann der Reine Untersuchende sein. Weiterhin sollten wir uns daran erinnern, dass der Reine Untersuchende, der sich um die Absolute Konzeption bemüht, nicht mit dem Cartesischen identisch sein kann. Es zeichnet gerade diesen aus, dass die Suche nach Wahrheit mit der Suche nach Gewissheit einhergeht. Dass ohne die gottgesicherte epistemische Garantie dann - wenn überhaupt - bis auf das „Cogito ergo sum“ nicht viel übrig bleibt, was er unbezweifelbar weiß, deutet schon an, dass wir hier mit einem aufklärerischen Projekt nicht weiterkommen.⁴²⁹

So bleibt - neben Williams' schlicht deklarierten Ausgrenzung des Skeptizismus vom aufklärerischen Projekt -⁴³⁰ von unserer früheren Charakterisierung nur das etwas magere Kriterium, dass er lediglich um der Erkenntnis willen forscht und zwar um der Erkenntnis, wie die Welt ist, nicht wie sie ihm erscheint, nicht wie sie ihm nützen würde: Er ist frei von sämtlichen Erwägungen, die nicht auf bloße Erkenntnis gerichtet sind.⁴³¹

Der Übergang davon, wie die Welt für ihn ist und welche Erkenntnisse ihm etwas nützen, ist

428 Williams: *Descartes*, S. 259.

429 vgl. *ibid.*, S. 165ff.

430 Dazu kommen wir in Kürze in Abschnitt III.

431 s. Einleitung, Abschnitt II.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

dabei natürlich nicht voraussetzungslos, allerdings auch mitnichten willkürlich. Er wird deutlich, wenn wir uns erinnern, was wir im letzten Kapitel gesagt haben: Während der Untersuchende als Person aus pragmatischen Gründen genötigt ist, hier und da etwas zu glauben, ganz allein um lebensfähig zu sein - was nichts anderes bedeutet, als gerade wenig genug zu irren -,⁴³² ist der Reine Untersuchende darauf nicht angewiesen, da er nicht lebensfähig zu sein braucht, ja überhaupt nicht lebendig im eigentlichen Sinne ist. Als lebendiges Wesen ist man einer Mannigfaltigkeit an notwendigen pragmatischen Erwägungen ausgesetzt, ja der gedankliche Modus, Erkenntnisse nach ihrer Nützlichkeit für das eigene Leben zu bewerten, ist vermutlich sogar dem individuellen Denken immanenter als die Suche nach reiner Erkenntnis. Das Vorhandensein dieses Modus ist dabei ebenso wenig überwindbar - wenigstens nach unserem heutigen Wissensstand - als auch überhaupt nicht automatisch schädlich; und zwar in (mindestens) zweierlei Hinsicht: Zunächst ermöglicht es in objektiver Weise das Verständnis für das subjektive Verhalten anderer Wesen - wenn schon nicht in dem Sinne, dass wir wissen, wie es sich anfühlt, sie zu sein, dann auf alle Fälle in der Form, dass wir wissen, dass es dieses objektiv gibt, auch wenn die Art und Weise des subjektiven Bewusstseins sich objektiver Beschreibung sperren mag -⁴³³, allein insofern, dass wir es nicht als bloße Illusion, sondern tatsächlichen Gegenstand und Teil der Welt betrachten. Zum anderen gibt es keinen zwingenden Grund für die Annahme, dass der Erkenntnisweg des „objektiven Selbst“, wie Nagel es nennt, notwendigerweise von der Personalität eines Untersuchenden kontaminiert wird. Für den konkreten Forscher ist die eigentliche Schwierigkeit, die Gründe seines Fürwahrhaltens als welche des einen oder anderen Denkmodus zu identifizieren, sprich: zu erkennen, ob das Glauben einer Erkenntnis sich aus pragmatischen oder - darauf kommen wir in einem Moment zurück - gar Gründen der Geistesschwäche ergibt, oder ob *der* Reine Untersuchende die Erkenntnis auch als mutmaßliches Wissen annehmen würde. Ähnlich wie es als problematisch empfunden wurde, wie wir erkennen sollen, dass wir gerade die Absolute Konzeption der Wirklichkeit enthüllt haben,⁴³⁴ ist es so eine Schwierigkeit ein Kriterium anzugeben, wann die Rolle des Reinen Untersuchenden tatsächlich eingenommen wurde. Das ist wohl weniger eine Frage der auf das Selbst bezogenen Lebensklugheit oder eben der Psychologie als eine der fortschrittlichen Anthropologie und Philosophie des Geistes, die den Menschen deutlich und eindeutig seinen vitalen wie geistigen Bedürfnissen und der Kraft seines Willens wie dessen Freiheit nach begreift, sich von seiner

432 s. Kapitel 5, Abschnitt III.

433 s. Kapitel 3, Abschnitt IV.

434 s. Einleitung, Abschnitt IV.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

kontingenten epistemischen und lebensweltlichen Position zu lösen.

Der hehre Anspruch an eine solch fortschrittliche Wissenschaft vom Menschen müsste also nicht nur die vitale Verfassung des Menschen und die damit verbundene kognitiven Zustände, sondern ebenso sein Vermögen zum objektiven Erkennen erklären. Dass wir davon noch weit entfernt sind, liegt auf der Hand. Es fehlt uns ein durchschlagender anthropologischer Ansatz, der den Menschen umfassend erklären könnte, mit all diesen seltsamen Fähigkeiten, die kein anderes bekanntes Wesen teilt.

So ist es nicht verwunderlich, dass auch die Evolutionslehre da zu kurz greift, wenngleich sie uns viel über die rein biologische Verfassung beigebracht hat. Nagel weist mehrfach darauf hin: „Ich muß glauben können, daß die evolutionstheoretische Erklärung vereinbar ist mit dem Satz, daß ich den Regeln der Logik entsprechend verfare, weil sie richtig sind - und nicht *nur* weil ich biologisch auf dieses Verhalten programmiert bin. Aber um das zu glauben, muß ich *unabhängig* zu der Überzeugung berechtigt sein, daß die Regeln tatsächlich richtig sind.“⁴³⁵ Und was für die Regeln der Logik gilt, muss auch für unsere Einsicht gelten, dass objektive Erkenntnisse tatsächlich etwas über die Welt aussagen und nicht lediglich Hirngespinnste sind, zu deren Begabung wir uns als Menschen auszeichnen.

Doch auch hier spricht die Faktizität dieses Vermögens - so wir es uns zugestehen und auch unseren wissenschaftlichen Fortschritt als Gewähr dafür nehmen - dafür, dass es da etwas gibt, was wir erkennen können müssen, und somit die prinzipielle Lösbarkeit dieser Schwierigkeiten; auch wenn wir uns heute noch nicht recht eine Vorstellung davon machen können. Denn ähnlich, wie es einen metaphysischen Ort geben muss, an dem ein Gehirn ein Bewusstsein besitzt,⁴³⁶ muss es auch einen geben, an dem das subjektive Denken eine Grenze zum objektiven Selbst hat.

Dabei genügt es nicht, die Fähigkeit zu objektiver Erkenntnis zu besitzen, wenn der Reine Untersuchende nicht nur eine Konzeption der Welt erschließen können soll, die objektiv die materielle Welt und die psychologischen Zustände erklären kann, sondern auch ein Verständnis kultureller Güter in die vollständige Welterkenntnis aufnehmen können muss. Wir sagten zuvor, dass es kein notwendiger Gedanke ist, dass die Absolute Konzeption die Geschichte der Welt beinhalte.⁴³⁷ Allerdings genügte es eben freilich nicht, Bewusstsein in der materiellen Welt zu begreifen, wenn man nicht auch in der Lage wäre, die Produkte des bewussten Lebens zu verstehen.

435 Nagel: *Das letzte Wort*, S. 199 (erste Hervorhebung von ihm, zweite von mir); vgl. auch Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 136ff.

436 s. Kapitel 2, Abschnitt II.

437 s. Kapitel 4, Abschnitt III.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

Der Reine Untersuchende muss also über das bloße ungetrübte Erkennen der Welt, wie sie ist, hinaus auch ein kulturelles Verständnis mitbringen, also eine Minimalbegabung, um Geisteswissenschaften zu verstehen. Wenigstens, wenn wir den Anspruch einer vollständigen Weltbeschreibung aufrecht erhalten, muss auch der „objektive Geist“ des Kulturellen irgendeine Form von Niederschlag in der Absoluten Konzeption finden. Darin liegt ein wesentlicher Unterschied zum Entwurf des Laplaceschen Dämons, der lediglich alle Kausalzusammenhänge der materiellen Welt und - wenn eine fortschrittliche Physik dazu in der Lage wäre - Notwendigkeiten des Bewusstseins lebendiger Wesen begreifen, aber die Produkte kulturschaffenden Bewusstseins entweder gar nicht bemerkten oder aber für etwas sehr Seltsames halten müsste. Der Anspruch reicht also stets zum einen an ein möglichst objektives Bild der vorhandenen Welt, als auch hin zu einem mindestens so diffizilen Verständnis der qualitativ unterschiedlichen Bezirke, die einem Untersuchenden bekannt sind. [Konsequenterweise müsste man die Forderung an die Leistungsfähigkeiten des Reinen Untersuchenden so beispielsweise auch erweitern, wenn man neue, nicht auf die vorhanden reduzierbare Erkenntnisbereiche aufdeckte, wie die Annahme einer weiteren Substanz neben dem Geist und der Materie oder auch einem objektiv nachweisbaren göttlichen Gegenstand, der weder natur-, noch geisteswissenschaftlich greifbar wäre.⁴³⁸]

Unsere Forderungen an den Reinen Untersuchenden wachsen somit automatisch mit der Verfeinerung unserer Vorstellungen über die qualitativ verschiedenen Bereiche der Welt und unsere wachsende Einsicht in diese. So muss - ähnlich den Maximen der aufklärerischen Arbeit -⁴³⁹ auch unser Bild vom Reinen Untersuchenden als Ideal sich dahin wandeln, wie unser Forschen an der Welt neue, höhere Stufen der Erkenntnis einnimmt, und ergänzt werden zu dem Niveau an Anspruch, der uns von unserer eigenen Beschränktheit weiter und weiter fortführt.

Gesetzt, der Reine Untersuchende ist eine Rolle, die prinzipiell eingenommen werden kann, so gibt es (mindestens) zwei Möglichkeiten, inwiefern uns das Konzept des Reinen Untersuchenden nicht hilft, zur Absoluten Konzeption zu gelangen. Zum einen könnten *wir* als konkrete Forschende nicht in der Lage sein, diese Rolle angemessen einzunehmen; zum anderen könnte die Rolle selbst dem Erlangen der Absoluten Konzeption nicht gewachsen sein (auch wenn sie dabei wohl ihren definitorischen Rahmen sprengen würde).

Die Probleme, die sich aus der ersten Möglichkeit ergeben, sind beinahe alltäglicher Natur.

438 s. Kapitel 2, Abschnitt II.

439 s. Exkurs, Abschnitt I.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

Wenn der Reine Untersuchende eine Rolle ist, so kann er von verschiedenen Positionen von Untersuchenden geteilt werden, die selbst als individuell Forschende nicht in derselben Weise - und vermutlich überhaupt nicht - geteilt werden können. Man könnte es so beschreiben, dass die Untersuchenden über Personalität verfügen, während es genau das ist, was einer Rolle nicht zukommt. Und als solche befinden sie sich in der Schwierigkeit, die Rolle des Reinen Untersuchenden auch angemessen auszufüllen, unabhängig davon, ob sie dies selbst erkennen können oder nicht.

Um gewissermaßen nicht aus der Rolle zu fallen, müssen die Forschenden einiges überwinden beziehungsweise umgekehrt einiges abstreifen; und die entscheidende Frage ist, ob sie das im Falle einer Untersuchung oder gar prinzipiell vermögen. Denn selbst, wenn wir damit Recht haben sollten, dass es keine konstitutiven Grenzen für menschliche Erkenntnis gibt, keine unerkennbaren Erkenntnisse,⁴⁴⁰ so gibt es doch eine quantitative Beschränktheit, die mit der Endlichkeit des Untersuchenden und seines kognitiven Vermögens eines jeden menschlichen Untersuchenden einhergeht; Endlichkeit in dem einfachsten Sinne verstanden, dass er eine ungeteilte und einmalige individuelle Konzeption der Welt einnimmt, die er aus eigener Kraft nicht ohne weiteres und selbst wenn, dann nicht grenzenlos, zu überwinden vermag.⁴⁴¹ Denn selbst wenn es möglich sein sollte, dass einzelne Untersuchende näher an der Wahrheit über die Welt sind als vielleicht ganze Gruppen von Forschern - Descartes' Meditationen gegen Williams' interkulturellen Erfolg -, so muss wohl gelten, dass das aufklärerische Projekt allein aufgrund seiner Fülle an Gegenständen und wissenschaftlichen Richtungen über sie kaum von einer Einzelperson zu fassen ist. Wenigstens im akademischen Diskurs - mehr oder weniger wahr - existiert genau aus der aus dieser Beschränktheit erwachsenden Notwendigkeit heraus eine wissenschaftliche Arbeitsteilung.⁴⁴²

Doch nicht nur hinsichtlich der reinen Forschungsleistung ist der menschliche Untersuchende beschränkt im Zugang zur Rolle des Reinen Untersuchenden. Schließlich könnte man bequem argumentieren, diese käme entweder der Gesamtheit der (aufrichtig) Forschenden zu oder werde wenigstens in dem kleinen Ausschnitt der Forschungsfelder aufrecht erhalten, in dem ein Wissenschaftler nun einmal wirkt. Wesentlich problematisch stellt sich das dar, was man - in aller gebührenden Ungenauigkeit - als Voreingenommenheit bezeichnen kann. Denn dazu gehört alles, was einen Untersuchenden in seiner tatsächlichen Lebenswelt von jenem neutralen Standpunkt

440 s. Kapitel 4.

441 vgl. Moore: *Points of view*, S. 255ff.

442 s. Abschnitt II.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

trennt [beispielsweise die geistesgeschichtliche Position, die unüberprüften Vorkenntnisse, unnötige Anerkennung von Autorität, Mangel an den Tugenden der Wahrhaftigkeit, irrationale Präferenzen am Ausgang der Untersuchung oder schlichte geistige Schwäche, um nur etwas zu nennen]. Gerade da der Untersuchende eine Person mit eigener Biographie und all den Kontingenzen eines wirklichen Lebens ausgestattet ist, mag die erfolgreiche Einnahme eines solch neutralen Punktes jederzeit gefährden.

Dabei ist noch einmal zu trennen zwischen dem Forscher, dem es nicht gelingt, diese Rolle zu übernehmen, und denen - vermutlich den Verneinern, wenn wir Williams folgen -, die gar kein Interesse daran haben. Denn die Verneiner haben entgegen dem durch pragmatische Erwägungen oder schlichte Fehleinschätzungen der eigenen Arbeit fehlschlagenden Philosophen ja durchaus eine Agenda, die gegen die aufklärerische Haltung steht. Es ist ja gerade der Witz, dass dort der wissenschaftlichen Arbeit eben ein *anderes* Ziel als die Erkenntnis der Wahrheit, sondern andere Erwägungen [politische, künstlerische, rebellische, usf.] zugesprochen wird.

Es gilt exemplarisch auf eine fröhliche Formulierung Rortys aus einem bereits erwähnten Aufsatz hinzuweisen: „Es kommt nicht darauf an, ob vorurteilslose und objektive Forschung zur Übereinstimmung mit der bewußtseinsunabhängigen Realität führt, sondern darauf, wie man es der alten Garde verwehren kann, die Jungtürken kaltzustellen, während man gleichzeitig die Jungtürken daran hindert, die Universität zugrunde zu richten.“⁴⁴³ Es mag nun eine Frage sein, ob dies die richtige Sicht auf Hochschulpolitik ist oder nicht, ganz klar ist aber, dass dies kein Statement über die Arbeit an der Erkenntnis der Welt ist. Und wenn diese nicht mehr Ziel und Gegenstand wissenschaftlichen Arbeitens sein soll, so muss man sich nicht wundern, dass die Verneiner die Absage an das aufklärerische Projekt und damit den Versuch, die Rolle des Reinen Untersuchenden einzunehmen oder ihn auch nur anzuerkennen, beschließen.

Ein anderer Forscher hingegen mag Anhänger des Common Sense oder gar radikaler positivistischer Aufklärungsbefürworter sein, aber schlicht am Ideal des Reinen Untersuchenden scheitern. Man muss an dieser Stelle einfach Arthur Schopenhauer zitieren, der sich in gewohnt polemischer Art gegen diesen praktizierenden Philosophen ausspricht: „Inzwischen bleiben die solchermaßen beschränkten Universitätsphilosophen bei der Sache ganz wohlgemuth; weil ihr eigentlicher Ernst darin liegt, mit Ehren ein redliches Einkommen für sich, nebst Weib und Kind, zu erwerben, auch ein gewisses Ansehn vor den Leuten zu genießen; hingegen das tiefbewegte Gemüth

443 Rorty: „Philosophische Voraussetzungen der akademischen Freiheit?“, S. 31.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

des wirklichen Philosophen, dessen ganzer und großer Ernst im Aufsuchen eines Schlüssels zu unserm, so räthselhaften wie mißlichen Daseyn liegt, von ihnen zu den mythologischen Wesen gezählt wird; wenn nicht etwan gar der damit Behaftete, sollte er ihnen je vorkommen, ihnen als von Monomanie besessen erscheint.“⁴⁴⁴ Schopenhauer geht damit sicherlich etwas sehr mit dem armen Universitätsphilosophen ins Gericht - wenigstens mit dem Menschen, der er ist, so er sich nicht mit „großem Ernst“ seinen Gegenständen widmet. Er sieht die Gefahr der Kollision von sozialer Rolle - ganz zu Schweigen von lebenspraktischer Notwendigkeit - mit wissenschaftlicher, aufrichtiger Verbindlichkeit. Die Aufgabe, sich wirklicher Philosophie, wirklicher wissenschaftlicher Arbeit zu verpflichten, darf sozusagen nicht mit ganz pragmatischem Menschsein kontaminiert werden - sonst hätte man sich einen anderen Job suchen sollen.

Allerdings darf betont werden, dass jeder Akademiker, wenigstens der Philosoph in besonderem Maße in einer Verantwortung steht als die meisten seiner Zeitgenossen, nämlich der Verpflichtung auf Erkenntnis, arbeitspraktisch auf die Tugenden der Wahrhaftigkeit; in manchen philosophischen Disziplinen wenigstens auf der Suche der Erkenntnis des Reinen Untersuchenden selbst. Denn dass alles, was als Wissenschaft betrieben wird, auch auf Erkenntnis gerichtet ist, ist nicht gesichert, aber das alles auf Erkenntnis gerichtete Teil der Absoluten Konzeption sein und diese philosophisch fundiert werden muss, ergibt sich aus ihrer Aufgabenstellung.

Doch darf man in der Forschung diesen idealen Zustand niemals als gesichert wähen. Genau deswegen ist es stets gefährlich Kriterien wie die Einfachheit von Theorien, mehr aber noch Kriterien wie Plausibilität und Intuitivität als Kriterien der Wahrheit einer Theorie anzuerkennen, ohne sie vorher redlich geprüft zu haben. Was einem Forscher plausibel vorkommt, was ihm intuitiv einleuchtet, muss nicht sein Fürwahrhalten dadurch sichern, was tatsächlich eine gute Begründung für eine Theorie über die Welt wäre. Wenn es so etwas wie eine Plausibilität für Reine Untersuchende geben sollte - darüber sollte man vielleicht einmal in Ruhe nachdenken -, dann wäre dem freilich nichts einzuwenden. Wenn aber das Anerkennen einer mutmaßlichen Wahrheit aus dem Gefühl eines praktisch lebenden und praktisch lebenmüssenden Forschers herrührt, so ist das ausgesprochen bedenklich und gefährlich beliebig in Bezug auf die Gültigkeit auf Objektivität ausgerichteter Erkenntnis.

Das kann nun den Eindruck erwecken, als sei die Beziehung zwischen lebendigem Forscher und dem Reinen Untersuchenden eine widersprüchliche, vielleicht sogar in so weitem Sinne, dass

444 Schopenhauer: *Über die Universitäts-Philosophie*, S. 10.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

sie die Erfolgsaussichten der Forschung an dieser Stelle bereits begräbt. Nagel diagnostiziert: „Die auf gesteigerte Objektivität gerichtete Bewegung unserer Gedanken erzeugt eine Differenzierung im Selbst, die sich allmählich vergrößert und hierdurch für die beiden Standpunkte Integrationsprobleme schafft, die immer schärfer werden“, wodurch sich „das Problem einer unaufhebbaren Kollision des Subjektiven und des Objektiven stellt [...], sobald es uns tatsächlich gelingt, eine objektive Auffassung eines Gegenstandsbereiches zu erzielen, wir jedoch dann nicht mehr wissen, was wir überhaupt mit ihr anfangen sollen, da sie sich nicht auf harmonische Weise mit der subjektiven Auffassung vermitteln läßt, die wir von ein und derselben Sache daneben immer beibehalten werden.“⁴⁴⁵ Wir können - mit anderen Worten und vorausgesetzt wir schätzen diese Betrachtungsweise auch richtig als eine objektive und unpragmatische ein - gleichzeitig eine objektive und eine subjektive Betrachtungsweise über einen Gegenstand einnehmen, bei dem uns der objektive aber nichts mehr nützt. Das aber ist in (mindestens) zweierlei Hinsicht gar kein Problem. Es mag zunächst zweifellos allerlei objektive Theorien geben, mit denen man als lebendiges Wesen nicht viel anfangen kann, also keinerlei praktische Bereicherung erfährt. Aber als solches - vor allem wenn es in einem gesellschaftlichen Umfeld mit umfassender Sicherung der alltäglichen Bedürfnisse lebt und noch dazu in einem Kulturkreis, der irgendwann so etwas wie das aufklärerische Ideal hervorgebracht hat - kann man durchaus Interessen haben, die völlig unpragmatischer Natur sind. Noch einmal sei daran erinnert, dass der Inhalt einer Wahrheit durchaus auch daran hängt, „was das jeweilige Leben von der Welt will“⁴⁴⁶. Und dort ist durchaus Platz für eine Suche nach Wahrheiten darüber, wie die Welt an sich ist, ohne dass daraus ein unmittelbar erkennbarer Vorteil entsteht.

Gesteht man dies nicht zu, könnte man sonst vermutlich die ganze Philosophie und einen guten Teil der Geisteswissenschaften abschaffen; denn mit deren Erkenntnissen lassen sich weder Toaster bauen, noch Kriege gewinnen.

Auf der anderen Seite mag die Einschätzung von solchem mutmaßlich unnützem Wissen selbst eine voreilige, der begrenzten Perspektive des forschenden Individuums verschuldete Bewertung sein. Der bereits mehrfach aufgezeigte Mangel einer Theorie des Geistes, die Voraussetzung einer vollständigen Theorie der gesamten Realität wäre, steht nicht allein wegen des ungelösten

⁴⁴⁵ Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 150f.

⁴⁴⁶ Simmel: *Gesamtausgabe Bd. 16*, S. 257.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

Psychophysischen Problems weiterhin aus.⁴⁴⁷ Und - wie Nagel hinzufügt: „wir verfügen noch nicht einmal über eine hypothetische Erklärung unserer Fähigkeit, über unmittelbar gegebene Erscheinungen hinauszugelangen.“⁴⁴⁸ Gegeben allerdings, wir würden auf dem Gebiet einer apriorischen Theorie über das Verhältnis von Geist und Materie und Geist und Erkenntnis einmal echte Fortschritte machen - mit anderen Worten: ein tieferes Verständnis davon entwickeln, wie objektive Erkenntnis funktioniert und ihr Verhältnis zur subjektiven ganzheitlich zu begreifen ist -, dann würden wir auch erklären können, wie die Verschiebung von brauchbaren perspektivischen Theorien hin zu unnützen objektiven geschieht und was sie bedeutet. Die Unmöglichkeit einer „harmonischen Integration“ ist vielleicht nur dadurch verschuldet, dass wir genau über diese Dinge zu wenig wissen; nicht zuletzt, weil wir nicht so recht sagen können, an welchem Grad an Objektivität und warum eben dort wir es tatsächlich mit einer „unaufhebbaren Kollision des Subjektiven und des Objektiven“ zu tun haben. Dass wir dies jemals erreichen, ist bestenfalls eine optimistische Behauptung, dass wir dazu überhaupt epistemologisch in der Lage sind, ist zunächst weder beweis-, noch widerlegbar. Es kann aber als Hoffnung formuliert werden, dass diese Schwierigkeit, auf die Nagel hinweist, sich ganz von allein verflüchtigt, sobald man über die Absolute Konzeption der Wirklichkeit verfügt oder wenigstens eine wesentlich fortschrittlichere ganzheitliche Konzeption als die unsrige.

Doch nun zum zweiten Problem: der Frage, ob die Übernahme des Reinen Untersuchenden auch das Erreichen der Absoluten Konzeption sichert. Es ist sinnvoll für diese Betrachtung eine weitere Konzeption einzuführen, die wir hier als den Absoluten Untersuchenden bezeichnen wollen, in vollem Bewusstsein, dass es sich dabei um ein Oxymoron handelt. Die Notwendigkeit dieser Einführung hängt damit zusammen, dass den Reinen Untersuchenden mit dem konkreten Forscher ein wesentlicher Mangel verbindet: Endlichkeit. Auch der Reine Untersuchende weiß noch nicht alles, es ist genau genommen Voraussetzung für *jeden* Untersuchenden, dass er forscht, das heißt aus einem Mangel heraus nach umfassenderen und gesicherteren Erkenntnissen sucht. Ein Absoluter Untersuchender, der im Besitz der Absoluten Konzeption wäre, das heißt all das wüsste, was wir wissen wollen und was Grundlage unserer Hoffnung auf ein Ende der Forschung ist - dann, wenn wir die Absolute Konzeption als Voraussetzung unseres Forschens in einer Absoluten Konzeption als Ergebnis unseres Forschens ergriffen haben -, wäre wenigstens in seinem Intellekt und seinem Erkenntnisreich nicht mehr auf seine Endlichkeit, das heißt Perspektivität angewiesen:

447 s. Kapitel 2, Abschnitt III.

448 Nagel: *Der Blick von nirgendwo*, S. 149.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

„God has no point of view.“⁴⁴⁹

Wir wollen an dieser Stelle den Gottesbegriff nicht überstrapazieren, das heißt vielleicht besser als einen passiven Gott der Erkenntnis verstehen, der alles weiß, aber sich nicht mit Dingen wie Wunderwirken aufhält. Wir wollen ihn lieber als Metapher für jenen Standpunkt verwenden, der nicht mehr begrenzt ist auf eine Perspektive, sondern die Welt als solche kennt; es ist das Ideal des Untersuchenden, der nicht mehr untersuchen muss. [Er wüsste zwar vermutlich auch nicht, wie es ist, eine Fledermaus zu sein, aber er wüsste, dass die Fledermäuse es wissen, und er hätte darüber ebenso eine Theorie wie darüber, warum und in welcher Weise er weiß, wie es ist, Träger der Absoluten Konzeption zu sein.] Ob ein solcher Absoluter Untersuchender tatsächlich existiert, ist dabei nebensächlich, ja nebensächlicher als ob die Rolle des Reinen Untersuchenden auszufüllen gelingen kann. Denn das Noch-nicht-erkennen des Reinen Untersuchenden ist ein Mangel, den man ihm schwer vorwerfen kann: Wenn die Erkenntnis der Absoluten Konzeption möglich ist, ist diese Möglichkeit unabhängig davon real, ob sie jemand im Universum bereits einmal erlangt hat.

Auch wollen wir den Begriff der Endlichkeit nicht überstrapazieren. Leicht käme der Einwand auf, dass man unendlich sein müsste, um die Welt als solche und in der Gänze zu begreifen, aber so trivial und verständlich der Begriff der Endlichkeit als raumzeitlich und geistig fokussiertes, bewusstes Wesen ist, so unklar ist der Begriff der Unendlichkeit. Wenn wir nicht Gottes Standpunkt, sondern den „Standpunkt des Universums“, das heißt der Welt, wie sie ist, ohne eigenes Erkenntnispotential, anstreben, so gibt es keinen Grund, Unendlichkeit zu fordern oder auch nur näher zu verstehen, so wie Moore es in seinem finalen Kapitel versucht.⁴⁵⁰ Die Überwindung der eigenen Endlichkeit kann so tatsächlich die Suche nach unperspektivischen Erkenntnissen bedeuten, ohne dabei die Perspektive der Unendlichkeit einzunehmen; ja es ist geradezu unnötig in diese schwer begreifbare Richtung überhaupt denken zu müssen, da wir nichts in der Welt kennen, was tatsächlich in einem strengen Sinne unendlich wäre.

Die Frage, ob das Streben nach perspektivunabhängigen Erkenntnissen plus Einsichten in die Möglichkeiten und Weisen von perspektivischen in der Rolle des Reinen Untersuchenden in der Absoluten Konzeption münden kann, ist - unter Vorbehalt - zu bejahen. Denn wenigstens in unserem Verständnis von Objektivität und Subjektivität ist es schwer vorstellbar, wie das Forschen als auf Erkenntnis gerichtete Tätigkeit, wenn es sich der Erkenntnis der Welt wie sie ist, mit allem, was in ihr ist, in möglichst geringer Verzerrung durch den eigenen perspektivischen Standpunkt, uns

449 Moore: *Points of view*, S. 260.

450 vgl. *ibid.*, S. 255ff.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

nicht diesem Verständnis einer Absoluten Konzeption näher bringen sollte. Der einzige logisch mögliche, wenn auch nicht wirklich klare Gedanke, den man dem entgegenhalten könnte, wäre, dass es Gegenstände in dieser Welt gibt, die weder objektiv noch subjektiv erkennbar wären, oder deren Subjektivität oder Objektivität sich nicht einmal in ihren Bedingungen in der objektiven Realität oder dem subjektiven Erkennen klären ließen. Gäbe es so etwas, so wäre unsere Absolute Konzeption allerdings in seltsamer Weise gleichsam vollständig und unvollständig. Sie erfüllte die Bedingungen ihrer Definition, aber griffe damit dennoch nicht die gesamte Realität. Aber - man sehe mir diese Rückschrittlichkeit nach - ich denke, es wäre dennoch einiges getan, wenn wir diese in die Finger bekämen.

Dass wir davon heute (noch) weit entfernt sind, weiß Gott; und der Absolute Untersuchende sicherlich auch. Man kann so Rorty und seine Kompagnons in diesem Zusammenhang nicht ganz ignorieren und - sein wir ehrlich - man muss ihm da ja tatsächlich ein wenig zustimmen: Wir - als Menschen -, die wir den ganzen Tag damit beschäftigt sind, unsere vitalen und mentalen Bedürfnisse zu befriedigen [zu essen, das Essen wieder loszuwerden, unsere Langeweile zu zerstreuen, unser Wohlfühl zu organisieren - in all den vielfältigen Weisen -, wenn wir nicht aufpassen dem Reproduktionsauftrag zu folgen, zu schlafen und wieder aufzustehen, dann wieder zu essen...], nun ja, wir sind vielleicht wirklich nicht in der besten Position, eine absolute Betrachtungsweise auf die Welt zu finden. Aber was hilft es: in den freien Minuten, vor dem nächsten biosozialen Niederschlag bleibt ja vielleicht auch ein Blick über den Teller-, Tisch- und Bettrand hin zur Welt, wie sie da ist. Wenn das nicht - wenigstens manchmal - gelingt, dann ist die Praxis der Wissenschaft tatsächlich nichts anderes als das Kreieren von Fiktionen, als leere Worte, als Arbeitnehmertätigkeit, als Brötchenschmieren...⁴⁵¹

Es herrscht eben eine tatsächliche Asymmetrie für den Untersuchenden, der kein Reiner ist: Das praktische Leben mit seinen pragmatischen Notwendigkeiten ist Bedingung der Möglichkeit eines ernsthaften Forschens, keinesfalls notwendige Folge daraus. Während die Erkenntnisse des Reinen Untersuchenden tatsächlich von verschiedenen Forschern geteilt werden und auch überzeitlich und über das Leben einzelner Wissenschaftler hinaus wiederbelebt werden können, bedürfen sie überhaupt erst mal einer konkreten Person, die sie jenseits seines Alltags und dessen Regeln von Nutzen und Unnutzen bereitstellt.

451 s. Kapitel 1, Abschnitt I; auch: Kapitel 4, Abschnitt III.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

II

Wissenschaft und die Absolute Konzeption: das wissenschaftshistorische Problem, das wissenschaftspolitische Problem.

Wir haben an früherer Stelle gesehen - und uns eben daran erinnert -, dass für Williams die absolute Konzeption gleichermaßen Voraussetzung wie Ziel wissenschaftlicher Erkenntnis ist.⁴⁵² Die Voraussetzung ist sie, weil die eine Welt, die wir erkennen wollen, bereits vorhanden ist, unsere Theorien über sie aber weder abgeschlossen noch untereinander hinreichend in Beziehung gesetzt sind. Das hängt wiederum damit zusammen, dass unser Verständnis von und unsere Praxis der Wissenschaft nicht gottgegeben sind, uns nicht an die Hand gegeben wurden, um die Welt zu erkennen, sondern von jenen Wesen entwickelt wurden, die bereits solche Schwierigkeiten mit der Einnahme der Rolle des Reinen Untersuchenden haben. Unsere Wissenschaften sind historisch gewachsen.

Tatsächlich ist die Art und Weise, wie wir Wissenschaft betreiben - und damit auch unser Verständnis des Reinen Untersuchenden als idealen Akteur in diesem Projekt -, wenigstens in Hinblick auf die moderne Vergangenheit durch den Erfolg einiger prinzipieller Grundlagen naturwissenschaftlichen Arbeitens gekennzeichnet.

Diese sind - nebenbei bemerkt - vielleicht nicht mehr Ursache für diesen Erfolg als die historische Loslösung der wissenschaftlichen Arbeit von den erwünschten Resultaten. [Man muss sagen *dürfen*, dass „zwei und zwei vier ist“ und die Welt keine Scheibe und Geschichtsschreibung keine Fiktion und dass Kondome vor AIDS schützen.]

Was diese Grundlagen leisten müssen, ist, Wissenschaft als Praxis zu einem kollektiv betreibbaren Geschäft zu machen. Die Voraussetzung der wissenschaftlichen Arbeitsteilung ist, dass klar gesagt werden kann, was wissenschaftliche Tätigkeit ist, und was nicht. Die Forderung nach Objektivität in den Naturwissenschaften, die einhergeht mit der Forderung nach Reproduzier- und Quantifizierbarkeit der theoretischen Aussagen und so die Ermöglichung ihrer Bestätigung im Experiment, ist eine wesentliche, weil sie differenziert, was als naturwissenschaftliches Arbeiten gelten darf, und was nicht. Die Angabe solcher Kriterien für die Geisteswissenschaften gestaltet

⁴⁵² s. Einleitung, Abschnitt II.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

sich schwieriger, aber es scheint einleuchtend, dass wenigstens die Quantifizierbarkeit der Erkenntnis kein notwendiges Kriterium sein kann, ohne einen gnadenlos reduktionistischen Wissenschaftsbegriff zu provozieren. Gerade deswegen ist auch der metawissenschaftliche Diskurs hier noch von ganz entscheidender Bedeutung, um eben eine Vermengung von geisteswissenschaftlichen mit anderen geistigen Tätigkeiten zu unterbinden [beispielsweise literarisches Arbeiten].⁴⁵³

Insofern die wissenschaftliche Arbeitsteilung eine Bedingung für den wissenschaftlichen Fortschritt über und innerhalb von Generationen ist, insofern ist sie auch ein Fluch. Denn sie birgt (mindestens) zwei ernstzunehmende Schwierigkeiten, die man als das wissenschaftshistorische und das wissenschaftspolitische Problem unterteilen könnte. Beide haben in ihrer ureigenen Weise etwas mit der Endlichkeit des Untersuchenden zu tun.

Man kann mit dem wissenschaftshistorischen Problem (mindestens) zwei Dinge meinen: Zum einen das Problem der lediglich historischen Gültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse - dem sind wir bereits nachgegangen -⁴⁵⁴ oder dem der Historizität der Wissenschaften als Institution. Jener zweite Punkt bedarf nun unserer Aufmerksamkeit.

Es lässt sich die Diagnose stellen, dass durch die Entwicklung der abendländischen Wissenschaftslandschaft hindurch immer mehr Disziplinen entstanden. Die fortschreitende Erforschung der Welt stellte mehr Fragen, neue, unbeantwortete, und sorgte dabei ebenso für eine Vertiefung des Verständnisses davon, welche Fragen zusammengehören und welche nicht. Die Emanzipation von den Teilgebieten konkreter Wissenschaften hin zu selbstständigen Disziplinen kann man wohl mit der Einsicht in die Verschiedenartigkeit des jeweiligen Gegenstandsbereiches erklären, sprich: der zuvor mangelhaften Differenzierung in der älteren Wissenschaft. Dennoch muss man diesen Prozess nicht als inhaltlich sinnhaft gesteuert sehen - es sei denn, man schließt sich in dieser Hinsicht Hegel an - sondern als den gefährlich beliebigen, weil eben den Regungen der Historie unterworfenen Lauf der Geistesgeschichte. Welche Gegenstandsbereiche wissenschaftlicher Erörterung würdig sind und mit welchen Methoden angemessen zu begegnen ist, ist ein Vorgang, der einer langen Entwicklung mit vielen Faktoren unterliegt, dessen inhaltlicher Zusammenhang den forschenden Akteuren - so sie nicht Hegel sind - bestenfalls im Nachhinein klar wird. Die Welt - uninteressiert am Erforschtwerden, wie sie nunmal ist - gibt uns die Bereiche nicht

453 s. Kapitel 4, Abschnitt III.

454 s. Kapitel 3, Abschnitt IV; auch Kapitel 5, Abschnitt III.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

vor, die sinnvoll separat untersucht zu einem hilfreichen Baustein auf dem Weg zur Absoluten Konzeption führen.

Naheliegenderweise hängt unsere Wissenschaftsgeschichte mit unserer konkreten kollektiven Position - also der als forschende, menschliche Gemeinschaft - zusammen. Wir begannen nicht an den Gegenständen zu forschen, die in der Welt vorhanden sind, in gleichmütiger Weise. Wir begannen an dem zu forschen, was uns als Menschen nützlich und wichtig schien.

Man mag so das wissenschaftshistorische Problem derart auf den Punkt bringen, dass Forschen des Menschen eine inhaltliche Arbeitsteilung nach vermuteten Gegenständen organisierte. [Die Vermutung, alle materiellen Gegenstände unterlägen den gleichen Gesetzmäßigkeiten, führt zur Physik, die Vermutung, das Wesen Gottes beziehungsweise der Götter lässt sich auf bestimmte Weise begreifen, führt zur Theologie, die Vermutung, Gesellschaften wären mehr als die ledigliche Summe psychologisch zu erklärender Wesen führt zur Soziologie, usw.] Ahnte man eine andere Verteilung, entstand eine weitere Wissenschaft, die sich dem annahm. Das Spannungsfeld, welches sich so aufbaut, liegt zwischen den Gegenständen - und zugehörigen wissenschaftlichen Disziplinen - wie sie in der Welt vorkommen und wie sie sich dem Absoluten Untersuchenden darstellen würden, und dem, wie sie sich dem endlichen forschenden Wesen aus seiner kontingenten Forschungssituation heraus stellen. Nicht einfacher wird die Angelegenheit freilich dadurch, dass diese Wesen dazu neigen, ihre eigenen Gegenstände noch mitzubringen, namentlich die gesamte kulturelle Welt. Das bedeutet, dass die Richtigkeit des Etablierens einer neuen Wissenschaft und die damit zusammenhängende Einsicht in die Genuinität ihres Gegenstandes letztlich erst von der Warte der Absoluten Konzeption mit völliger Sicherheit, von fortschrittlicheren objektiven Wissenschaftsgeschichten aus mit höherer Wahrscheinlichkeit erkannt werden kann.

Man kann diese Auffassung von Wissenschaftsgeschichte natürlich kritisieren. Nichts innerhalb ebendieser weist darauf hin, dass sie als Gesamtvorhaben irgendwo auf eine Kumulation hinausläuft, und diese Annahme blieb - wie wir bereits feststellten -⁴⁵⁵ tatsächlich bis zum hypothetischen Erreichen der Absoluten Konzeption im Bereich des Hypothetischen. Aber auch hier kommen wir auf den - mittlerweile wohl ermüdenden - Hinweis zurück, dass, wenn es nur eine Welt gibt, ihre Gegenstände auch allesamt in einem wie auch immer gearteten systematischen Zusammenhang stehen müssen, den es im Verlaufe des Projektes der Welterkenntnis zu entschlüsseln gilt. Teil dieser Angelegenheit ist so die Forderung nach einer fortschrittlichen, echten

455 s. Einleitung, Abschnitt IV.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

Wissenschaftsphilosophie, die nicht nur die Methoden der Einzeldisziplinen und die Stellung wissenschaftlichen Arbeitens innerhalb der Welt und der menschlichen Komödie herausarbeitet, sondern ganz besonders das Verhältnis der jeweiligen Gegenstände dieser Disziplinen zueinander - und so auch das ihrer Methoden - hin zu einer systematischen und lückenlosen Anordnung aller dieser zueinander als das Projekt der Welterkenntnis versteht. Es ist gar nicht auszudenken, wie viele Schieflagen und Scheinprobleme heute noch durch unsere Wissenschaftslandschaft spuken, weil die Themen und ihre Grenzen - gerade auch zwischen den Disziplinen - nicht geklärt sind! Diese fortschrittliche Wissenschaftsphilosophie müsste ferner Antworten darauf finden, inwieweit unsere Wahl der Einzelwissenschaften auf unsere bestimmte Verfasstheit als Menschen zurückzuführen sind, und in welchem Verhältnis sie zu schlechthin objektiven Gegenstandsbereichen sich verhält. Sie müsste in einer Metaphysik resultieren, die sowohl unsere Naturwissenschaften als auch Geisteswissenschaften sinnvoll verortet und stützt. Die Wahl und Legitimation unserer Einzelwissenschaften muss sich aus der Einsicht in das Verhältnis unserer menschlichen Verfassung zur materiellen und übrigen belebten Welt ergeben, sie müsste objektiv durch die Welt gerechtfertigt werden und so unserem Verständnis eines umfassenden Projektes der Welterkenntnis folgen.

Wir müssen - zusammengefasst - die Grenzen und Gegenstandsbereiche der Wissenschaften und deren Gültigkeit überdenken und ihr systematisches Verhältnis dem objektiven der Gegenstände in der Welt anpassen. Williams weist in jenem Vortrag, in dem er die Übernahme der Philosophie durch naturwissenschaftliches Denken anprangert, zurecht darauf hin: „One thing we need to do is not to abandon the division of labour but to reconsider it. It tends to be modeled too easily on that of the sciences, as dividing one field or area of theorising from another, but we can divide the subject up in other ways“⁴⁵⁶.

Das sind natürlich immense Ansprüche an eine solche Metatheorie der Wissenschaften, aber sie sind unumgänglich, wenn wir eine Absolute Konzeption der Wirklichkeit anstreben und nicht nur in den Beliebigkeiten und Nischen für uns interessant erscheinenden Forschens verharren wollen. Und es sei in diesem Zusammenhang noch einmal darauf hingewiesen: Es ist nicht davon auszugehen, dass wir geistesgeschichtlich bereits besonders weit fortgeschritten sind mit dem Projekt der Welterkenntnis. Daraus die Unmöglichkeit eines solchen Fortschritts zu schließen, ist nicht nur logisch unvollständig, sondern auch hanebüchen. Natürlich sind wir stets auf unsere

456 Williams: „Philosophy as a Humanistic Discipline“, S. 495.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

geistesgeschichtliche Position verbannt, aber dem menschlichen Fortschritt schlechthin unseren unvollendeten und kleingeistigen Stempel aufzudrücken, wäre geradezu eine feige Geste.

Das wissenschaftspolitische Problem liegt deutlicher auf dem Rücken der konkreten Untersuchenden, die im wissenschaftlichen Betrieb - innerhalb oder außerhalb des etablierten Diskurses - arbeiten. Denn es gibt (mindestens) zwei Extreme, zwischen denen sich dort die Arbeitsweise unvorteilhaft aufspannen kann: Zum einen mag ein Forscher zum bloßen Aufarbeiten der Untersuchungen anderer neigen, das heißt ungefährlich an der Wiedergabe bereits formulierter Theorien und bestenfalls kleinerer Hinweise und Korrekturen tätig sein - wir decken uns hier grob mit Schopenhauers Vorwurf an den Universitätsphilosophen, dem der akademische Betrieb Mittel, nicht Zweck ist, und der sicherlich mit diesem Extrem der Geisteshaltung am ehesten identifiziert sein wird -; zum anderen mag er im Zuge einer stark zweifelnden sowie anmaßenden Gesinnung alles neu denken wollen und den bereits vorhandenen Erkenntnissen wenig Autorität zugestehen zugunsten seines eigenen, erbarmungslosen Intellekts.

Es ist bezeichnend, dass wir keine der beiden, in sich bedenklichen Extreme, zugunsten des anderen guten Gewissens zurückweisen können. Was Ernst Cassirer für die gesamte kulturelle Welt formuliert, gilt ganz genauso für den Diskurs über den zu erkennenden Teil der Welt schlechthin: „Es herrscht ein unablässiger Kampf zwischen Tradition und Innovation, zwischen reproduzierenden und kreativen Kräften“⁴⁵⁷. Dabei muss man unumwunden zugestehen, dass es ohne Tradition keine Innovation gebe, sich die Innovation immer von etwas Etabliertem absetzen muss, um schließlich gegebenenfalls selbst Tradition zu werden. Gleichzeitig gibt es ohne Innovation keinen Fortschritt, da nur dadurch geistesgeschichtliche Positionen überwunden werden können. In einem solchen Verständnis von Fortschritt, wie Jardine es geschildert hat, ist das Verhältnis von besseren Theorien gegenüber rückschrittlicheren ja genau dadurch gekennzeichnet, dass es diese mit einschließt.⁴⁵⁸ Man könnte sich gar keinen Begriff davon machen, was wissenschaftlichen Fortschritt ausmache, wenn es keine wissenschaftliche Tradition gäbe. So sind beide Kräfte als Notwendigkeiten des forschenden Betriebes zu verstehen, nur ihre für sich genommenen Extreme unter Ausschluss des jeweilig anderen gefährlich.

In der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts finden wir in den - wenn extrem verstandenen -

457 Cassirer: *Versuch über den Menschen*, S. 339.

458 s. Einleitung, Abschnitt IV.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

Richtungen der analytischen und hermeneutischen Philosophie ein anschauliches Beispiel: Wie die Hermeneutik, wenn sie auf dem Wege zu einem tieferen Verständnis philosophischer Texte Gefahr läuft, nur wiederzugeben und so in der bloßen Exegese zu verharren, droht die Analyse, wenn sie sich lediglich um Begriffe dreht, ohne deren Geschichte wie die des zu bearbeitenden Problems zu betrachten, wichtige Dimensionen auszublenden. Craig bringt das recht schön auf den Punkt: „Wo Begriffsanalysen überzeugend sind, sind sie meistens trivial [...] und folgenlos; wo sie gebraucht werden, wirken sie meistens unüberzeugend“⁴⁵⁹. Umgekehrt dürfen wir niemals vergessen: Hermeneutik wiederum ist ein Werkzeug für die Geisteswissenschaft, so wie die Archäologie eines für die Geschichtswissenschaft ist, wie die Mathematik für die Physik. Sie hat völlig ihre Berechtigung unter den akademischen Disziplinen, aber eben zu einem Ende, nämlich den erkenntnisgerichteten Wissenschaften beizustehen, die Untersuchungsgegenstände in methodischer Weise zu erkennen. Nichts spricht freilich dagegen, dass sich ein einzelner Forscher ausschließlich der Hermeneutik widmet, nur wird hermeneutische Arbeit erst dann dem Erkenntnisgewinn zuträglich sein, wenn die Textanalyse uns auch etwas über die Welt zu sagen hat, also ihr Gegenstand selbst sich auf Gegenstände in der Welt - materielle wie kulturelle - richtet. Hermeneutik, Archäologie, Mathematik und - selbstredend - Logik sagen uns zunächst nicht besonders viel über *unsere* Welt. Gleichzeitig sind sie fruchtbare Notwendigkeiten für die Untersuchung ebendieser.

Das gilt freilich nur, wenn wir Hermeneutik auf Textanalyse beschränken: das weitere Verständnis bei der Anwendung in den Bereichen der Lebens- und Kulturphilosophie, welche sich auf das Verstehen des menschlichen kulturellen Ausdrucks bezieht, nicht auf das bloße Verstehen von Texten, steht selbstverständlich nicht in dem Generalverdacht des reinen Traditionalismus.

Tatsächlich wissenschaftspolitisch wird dieses Problem, wenn sich eine der beiden Richtungen im konkreten wissenschaftlichen Diskurs in der Form durchsetzt, dass sie dies als *die* für das forschende Arbeiten erwünschte Geisteshaltung etabliert. Denn ebenso wie ein Mangel an Lehre und damit einhergehend gewissenhafter Aufarbeitung des bereits Gesagten zur Unwissenheit der bereits erlangten Erkenntnisse führt, bedeutet der Rückzug in die ledigliche Aufarbeitung eine Stagnation des eigentlichen Forschens und führt zu einer Selbstbezüglichkeit der Wissenschaft, wie wir sie nicht zuletzt als Interpretation der Wissenschaft schlechthin durch poststrukturalistische Forscher kennengelernt haben.⁴⁶⁰ Der Kern des wissenschaftspolitischen Problem es ist - mit einem Wort - die Gefahr, keinen Fortschritt zu generieren, weil jeder Untersuchende in Überschätzung seines eigenen Genius neu denken will, oder die, keinen Fortschritt zu generieren, weil das bloße

459 Craig: *Was wir wissen können*, S. 15

460 s. Kapitel 4, Abschnitt III.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

Aufarbeiten der vorhandenen Erkenntnisse zu einer Stagnation im Forschungsprozess führten.

III

Alternative Absolute Konzeptionen. Absolute Konzeptionen für Skeptiker.

Nehmen wir einmal an, wir wären nun im Besitz einer fortschrittlichen Wissenschaftsphilosophie und hätten als Forschungsprojekt nun ein zusammenhängendes System von Einzelwissenschaften, deren Verhältnisse zueinander, wie die Legitimität ihrer Untersuchungsgegenstände, hinreichend geklärt wäre. Wir hätten nun - das ist für uns zum jetzigen Zeitpunkt wohl am Schwierigsten vorstellbar - auch eine Erklärung dafür, wie Geistes- und Naturwissenschaften zusammen eine Welt erklären, in der materielle und geistige Gegenstände vorkommen, ohne kategorische Differenz zwischen ihnen zu sehen; vermutlich würden wir sie nur noch aus historischen Gründen so bezeichnen, da mit dem Klären des Psychophysischen Problemes wir die materielle Welt und das Geistige in ihrem objektiven Zusammenhang begreifen würden. Es wäre uns - mit einem Worte - gelungen, die Anforderungen der Absoluten Konzeption zu einem wesentlichen Maße zu erfüllen; wir verstünden die Welt mehr so wie sie ist, als wie sie uns erscheint.

Nehmen wir weiter an, dass zu einem bestimmten geistesgeschichtlichen Zeitpunkt auch unsere Forschung so vorangeschritten wäre, dass wir in allen Wissenschaftsbereichen zu einer weitestgehenden Konvergenz über unsere Theorien gelangen und mit ihnen auch die Fehlerhaftigkeit beziehungsweise Perspektivität der vorangegangenen zu erklären wüssten. Die Vollständigkeit unserer Konzeption sähen wir dadurch gewährleistet, dass alle uns bekannten Gegenstände darin Beachtung fänden und hypothetische Unbekannte nur noch so etwas wie eine Zuordnung erfahren müssen. Vermutlich könnten wir nun guten Gewissens behaupten, wir wären im Besitz der Absoluten Konzeption.

Was aber, wenn ein anderes Forschungsvorhaben mit eben denselben Voraussetzungen uns mit einer Absoluten Konzeption konfrontierte, die eine - freilich gleichwertige, also durch keine wiederum objektivere Theorie vereinbar oder als falsch oder unvollständig zurückweisbar - echte Alternative zu der unseren darstellte [beispielsweise eine außerirdische Intelligenz]? Damit darf freilich nicht gemeint sein, dass sie andere Inhalte in ihren Kulturwissenschaften haben oder ihre

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

Geschichtsschreibung - trivialerweise - sich inhaltlich und hinsichtlich des Interesses an welchen Gegenständen der eigenen Vergangenheit unterscheidet. Auch ein empathisches Verstehen des menschlichen Treibens wäre kein notwendiges Kriterium für das Stellen einer echten Alternative. Ihr wissenschaftliches System müsste vielmehr so sehr von unserem abweichen, dass wir es nicht verstehen können, wobei es dennoch für diese Wesen eine vollständige und objektive Konzeption der Welt ist, wie die Absolute für uns.⁴⁶¹ [Die Differenz der alternativen Konzeptionen rührte nicht aus einer Schwierigkeit her, wie beispielsweise Engeln Pornographie nahezubringen, sondern sie gründete sich auf so etwas wie einer anderen Physik als der unseren, die ebenso erfolgreich die materielle Welt beschreibt, sich von der unseren aber radikal unterscheidet.]

Wir fallen hier wieder auf die üblichen Gedanken zurück, die uns zum Relativismus die ganze Zeit schon verfolgen. Hinge es tatsächlich an einem Übersetzungsproblem, so wäre natürlich völlig unklar, ob es sich überhaupt um eine echte Alternative handelt. Selbst wenn eine dritte Instanz - sagen wir: Gott - uns versicherte, dass die alternative Absolute Konzeption ebenso absolut sei, wie die unsere, dann müssen - ja sollten! - wir ihr das nicht glauben. Lässt sich eine Theorie nicht in die Absolute Konzeption integrieren, sich keine rationale Theorie über in der Welt vorhandene Gegenstände formulieren, so ist sie entweder falsch oder wir sind nicht im Besitz der Absoluten Konzeption oder die Theorie ist gar keine Theorie über die Welt, sondern ein gedankliches Konstrukt, welches gar nicht Erkenntnis zum Gegenstand hat; oder eine Mischung aus diesen drei Fällen. Aber wenn es eine Theorie über die Welt ist, so muss sie stets auch Teil der Absoluten sein.

Wäre so die alternative Absolute Konzeption eine echte Alternative, so wäre das ein Zeichen dafür, dass es wohl noch eine objektivere Theorie über die Welt geben muss, die uns erklärt, wie die widersprüchlichen Theorien zustande kommen. [Aber man muss - um beim Beispiel zu bleiben - sich mal überlegen, was das bedeutete: Es müsste eine andere Physik geben, die dasselbe leistet wie die unsere, aber sie müsste völlig anders aufgebaut, mit unserer nicht kompatibel sein. Es ist schwer vorstellbar, wie eine solche Alternative, die dieselben Gegenstände der Welt genauso gut erklärt, auch wenn sie sinnvoll übersetzt werden könnte, nicht mit unseren Theorien, die wir ja auch sinnvoll verstehen, vergleichbar und auch inhaltlich verstehbar sein sollte, ohne auf sie zurückgeführt zu werden können.]

Wenn es nur eine Welt gibt, gibt es auch nur eine Absolute Konzeption der Wirklichkeit. Diese eine wäre im Vergleich zu allen anderen Kandidaten deswegen wahr, weil die anderen

461 vgl. Jardine: „The possibility of absolutism“, S. 39f.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

entweder nicht schlussendlich objektiv sind oder perspektivische Phänomene falsch bewertet oder unzureichend erkannt sind; was zuletzt bedeutet, dass die anderen Kandidaten nicht völlig wahr im absoluten Sinne sind.

Schwieriger als die Frage des Umgangs mit so etwas inkonsistent anmutenden wie alternativen Absoluten Konzeptionen, stellt sich das Bewerten der Bedrohung durch den Skeptizismus. Williams - wie wir wissen -⁴⁶² wollte das Kriterium der Gewissheit preisgeben, um den Skeptiker von der Arbeit an der Absoluten Konzeption auszusperrten. Nun ist das in (mindestens) zweifacher Weise bedenklich: Zum einen, weil die Aufgabe des Gewissheitsstandards das Niveau des Wahrheitsstandards zu gefährden droht, zum anderen - damit zusammenhängend - das Abweisen des skeptischen Zweifels den Wert des Zweifels überhaupt erodiert.

Denn als forschende Individuen setzen wir uns auch mit dem Zweifel auseinander, da wir - entgegen dem Reinen Untersuchenden und in sicherlich häufig mangelhaftem Ausfüllens seiner Rolle - auch im wissenschaftlichen Arbeiten an irgendeinem Punkte etwas glauben müssen; nicht in dem Sinne, dass sich das Glauben *uns* als notwendig aufdrängt, als insofern wir abwägen müssen, dass auch der Reine Untersuchende höchstwahrscheinlich eine bestimmte Theorie für wahr erachten würde. Der Zweifel schützt uns im wissenschaftliche Arbeiten davor, vorschnell etwas zu glauben, was möglicherweise gar nicht wahr ist. Aber der Zweifel - in seiner zerstörerischen Kraft als Hyperbolischer - kann sich eben gegen das Glauben im Sinne von Fürwahrerachten jedweden Urteils stellen. Das Problem, was sich daraus erhebt, ist die Frage, wann ein Zweifel vernünftig und berechtigt, wann skeptisch und so endlos ist.

Diese Unterscheidung deckt sich nicht notwendigerweise mit der, wann ein Zweifel pragmatisch und wann überhaupt möglich ist. Wenigstens der moderne skeptische Zweifel zeichnet sich eben dadurch aus, dass er sich nicht an der Lebenswelt des Forschenden aufhält. Humes pragmatischer Einwand, dass der Skeptizismus an den Türen der Hörsäle ende,⁴⁶³ tangiert *nicht* den argumentativen Wert skeptizistischen Philosophierens, als die moderne Auffassung von Philosophie, die das Denken nicht notwendig an Lebensform und -führung bindet. Es ist vielmehr ein wesentliches Merkmal des modernen, eben cartesischen Skeptizismus, dass sich für jede denkbare explanatorische Theorie eine denkbare Alternative finden lässt. Diese mögen in der Regel nicht plausibel sein, aber - wie gesagt - der moderne Skeptizismus muss sich nicht mit

462 s. Einleitung, Abschnitt II.

463 vgl. Hume: *Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Abschnitt XII, S. 166.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

Pragmatismus messen lassen und was pragmatisch als wahr gelten mag - also geglaubt wird -, muss lange nicht objektiv wahr sein. In diesem Sinne ist er ein wenig mehr eine Argumentationsstrategie als eine echte epistemologische Richtung.

Während Pyrrhons Mangel an Gelassenheit gegenüber der Dinge, von denen er doch behauptet, man solle sich ihretwegen nicht aus der Ruhe bringen lassen, da ihre Realität nicht gewiss sei, als Widerspruch zu seinem Skeptizismus gedeutet wird,⁴⁶⁴ käme niemand auf die Idee, einem modernen Skeptiker vorzuwerfen, dass er außerhalb des Hörsaales doch pragmatisch handelt.

Das intellektuelle Argument, die Möglichkeit, dass die eigene Erklärung der Welt auch zugunsten einer nochso unwahrscheinlichen Alternative falsch sein könnte, lässt sich nicht durch pragmatische Erwägungen ausschalten. [Die erschlossene Absolute Konzeption könnte allein deswegen unvollständig sein, weil man tatsächlich ein Gehirn im Tank ist, und über diesen Tank hat man ebenso wenig eine überzeugende Theorie wie über den Dämon, der den gleichen Job machen könnte.] Und hier kommt Craigs Analyse des Skeptizismus ins Spiel, die die skeptischen Alternativen mit dem Guten Informanten in Beziehung setzt: „Bei der skeptischen Argumentation wird in der Tat eine nichtwillkürliche Grenze überschritten: Man vergißt und verläßt den Zweck der Praxis. Das tut man jedoch - hier müssen wir auch dem Skeptiker recht geben -, indem man einen Gedankengang vollzieht, zu dem die Praxis angestiftet hat“⁴⁶⁵, nämlich den der Gewissheit hinsichtlich der Wahrheit der Informationen des Informanten.

Nun befinden wir uns in einer gehörigen Kalamität. Schließlich haben wir Craigs Wahrheitskonzeption ja als Glaubenskonzeption zugunsten der platonischen Wahrheitsauffassung zurückgewiesen. Dass wir die Absolute Konzeption nicht aus pragmatischen Erwägungen über unsere Erkenntnis der Welt erreichen werden, sollte an dieser Stelle deutlich sein. Über pragmatische Erwägungen entfliehen wir dem Skeptiker also nicht, wenn es uns mit der Absoluten Konzeption ernst ist. Und gleichzeitig droht die Suche nach Gewissheit das Projekt in den Skeptizismus zu kippen.

464 vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen*, Buch 9, 62ff., S. 434ff.: „Entsprechend seiner Lehre lebte er, blieb sich stets treu und unerschrocken, nahm alles, was ihm in die Quere kam, gleichgültig hin, waren es nun Wagen oder Steilhänge oder Hunde usw., denn auf die Wahrnehmung gab er gar nichts. Vor Unglück bewahrt wurde er dabei allerdings von den anwesenden Schülern [...]. [A]ls er sich über seine Schwester Philista mal mächtig erregt hatte und dafür getadelt wurde, habe er gemeint, man könne seine Gleichgültigkeit nicht bei einer Frau beweisen.“

465 Craig: *Was wir wissen können*, S. 147.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

Craig meint, die pragmatische Verwendung des Wissensbegriffs stifte zum Skeptizismus an; genau genommen, wenn die Gewissheit, die wir an eine Erkenntnis anlegen, maximal sein soll; was aber in der Praxis *nie* der Fall ist. Nun ist hier der Punkt, inwiefern wir das Verhältnis von maximaler Gewissheit und bestmöglicher verstehen; innerhalb eines zeitlich voranschreitenden Forschungsprozesses. Im letzten Kapitel stellten wir uns genau deswegen hinter den platonischen Wissensbegriff, da objektive Bewertungen konkreter Wissensbekundungen deren Legitimität bestätigen oder aber widerlegen können.⁴⁶⁶ Absolutes Wissen wäre wohl von einem absoluten Standpunkt aus möglich, aber doch bereits bei objektiverem lässt sich der Status perspektivischerer Einschätzungen vornehmen. Anders formuliert: Der - für eine Fragestellung - bessere Informant ist eine zuverlässigere Quelle für Antworten als ein lediglich guter. Da ist der Gedanke vom Absoluten Informanten, der im Besitz der wahren Antwort ist, nicht weit entfernt. Doch genau hier geraten wir auf die schiefe Bahn. Während nach Craigs Interpretation das Verlassen der Praxis den skeptizistischen Status einer Frage andeutet, müssen wir dem nun den Absoluten Informanten entgegen halten, was als nicht mehr verstanden werden muss, als den Träger der Absoluten Konzeption, ergänzt um die craigschen Kriterien der Zugänglichkeit - er muss von uns erreichbar sein -, Erkennbarkeit - wir müssen ihn als solchen erkennen -, und Kommunizierbarkeit - wir müssen ihn verstehen.

Es macht uns praktisch gesehen allein schon schwer zu schaffen, dass leider (noch) keiner da ist, den wir vernünftigerweise für einen Absoluten Informanten halten könnten. Dahingehend hat der Skeptiker den Vorteil, dass es deren reichlich gibt, weil man als Skeptiker tatsächlich Realist sein kann, ohne im Besitz der Absoluten Konzeption zu sein, während jeder andere Realist über Zweifel erst dann erhaben sein kann, wenn er sie mithilfe der Absoluten Konzeption begründet zurückweisen worden sind.

Craigs Interpretation des Skeptizismus - so schlüssig und erhellend sie auch sein mag - entkräftet allerdings keineswegs den Gedanken, dass das Verlassen des Zweckes der Praxis im intellektuellen Treiben auch woanders hinführen kann als in den Skeptizismus. Vielmehr dürfen wir den Skeptizismus als *ein* Resultat dieser Loslösung betrachten, *eine* Antwort, mit der der Reine Untersuchende aufwarten könnte. Eine nicht-pragmatische Herangehensweise an das Erkenntnistreben bedarf stets eines Ersatzes für das Diktat des Pragmatischen und dieser arbeitete

⁴⁶⁶ s. Kapitel 5, Abschnitt III.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

wieder in Ermangelung des Wissens um seine Resultate. Auf der letzten Stufe umfassender objektiver Erkenntnis mögen wir differenzieren können, was den „Standpunkt des Universums“ vom menschlichen unterscheidet und wie ihr Zusammenhang zu begreifen ist; wir mögen einen Konsens über die Theorie über die Welt erarbeiten, der weder skeptisch, noch pragmatisch ist. Aber freilich können wir ihn zuvor nur anstreben, nicht vorstellen.

Doch auch das würde den Skeptiker - selbst wenn er uns einräumen würde, dass wir dahingehend alles richtig gemacht haben - nicht befriedigen. Dass dies niemals jede skeptizistische Alternative ausschließen kann, liegt auf der Hand. Eine entscheidende Grundlage des Skeptizismus ist, dass wir stets mehr denken können als die Welt herzugeben vermag. Wir können eben stets Szenarien konstruieren, die sich mit unserem Datenmaterial decken, aber eine fernliegende Interpretation ermöglichen. Dass dabei eben plausible oder einfachere Lösungen automatisch auch richtiger seien, schreit nach Pragmatismus und kann diese Einwände nicht aufheben.

Kann es uns dennoch gelingen, skeptizistisch zweifelnde Argumentationen nicht nur lediglich von pragmatischer, sondern auch im Sinne der Welterkenntnis vernünftiger zu trennen? Das ist gar nicht so einfach zu beantworten. Eine Beobachtung mag helfen: Es gibt keinen nochso abwegigen oder kritischen Zweifel, der nicht mehr als skeptizistisch eingeschätzt werden könnte. Findet der Skeptiker jemanden, der noch zweifelnder ist als er selbst, hat er nur einen besseren Skeptiker gefunden. Solange der Zweifel sinnvoll formulierbar und verständlich ist, kann er - wenn er auch nichts anderes mehr ist - skeptisch sein. Einen sinnlosen [„Warum sollte $2 + 2$ nicht vielleicht doch 5 sein?“] oder einen unvernünftigen Zweifel [„Das glaube ich einfach nicht.“] würde auch kein Skeptiker teilen; das ist ja eben der Witz: Skeptiker sind ebenso im erkenntnisorientierten Geschäft wie alle anderen Forscher, und dort zählt eben die Vernünftigkeit des Arguments.

Dem jetzt den Begriff des vernünftigen Zweifels gegenüberzustellen, kann daher erst mal irreführend klingen. Verstehen wir eben vernünftigen Zweifel als den sinnvollen, egal wie wahrscheinlichen, hätten wir für eine Abgrenzung nicht viel gewonnen. Deswegen folgende Alternative: Sprechen wir doch von einem begründeten Zweifel - nicht begründbaren, denn alles, was vernünftig formulierbar ist, ist auch vernünftig begründbar [Es ist nicht unvernünftig anzunehmen, ein Dämon täusche mich, auch nicht sinnlos.] Was an dieser Stelle gemeint ist, ist, dass ein Zweifel aus dem Standpunkt des Forschungsvorhabens selbst begründet sein muss. In Ablehnung der Daten und der Methoden der konkreten forschenden Wissenschaft, lässt sich freilich stets ein Zweifel über das Gesamtprojekt, wie auch einzelne Theoretisierungen erheben. Allerdings

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

wird die skeptische Alternative niemals die Bestandteile der Theorie, die sie kritisiert, als Grund dafür angeben können, warum sie Zweifel hegt. Es gibt - mit anderen Worten - keinen empirischen Skeptizismus, und - wie wir wiederholt festgestellt haben - die Absolute Konzeption ist die Absolute Konzeption *unserer* Welt und damit per definitionem empirisch!

Damit bewegen wir uns freilich auf beängstigend dünnem Eis. Denn eine solche Überlegung könnte leicht dafür missbraucht werden, innovative Herangehensweisen vor traditionellen zu diskreditieren. Würden wir nicht die Methoden unserer Wissenschaften, wie ihr Verhältnis zueinander, in Frage stellen, würden wir niemals unseren geistesgeschichtlichen Standpunkt in einer Weise überwinden können, die hin zu einer Absoluten Konzeption führt. Allerdings sind dies dann wieder Fragen des Verständnisses von Gegenstandsdefinitionen, Methodenkanon und dem damit zusammenhängenden Verständnis von Begründbarkeit. Auch hier würde eine fortschrittlichere, gegenstandsorientierte Wissenschaftsphilosophie von immenser Nützlichkeit für das Projekt Welterkenntnis sein, eben da wir die Welt insgesamt mehr hinsichtlich ihrer Gegenstände und angemessener Arbeits- und Disziplinenteilung beurteilen würden.

Und viel genauer lässt sich das hier auch gar nicht sagen. Das Projekt der Welterkenntnis ist und bleibt - zunächst - ein mühsames Herauswinden aus der dem Perspektivischen geschuldeten Unwissenheit, vorbei an (vorläufigen) Fehlern und Ungenauigkeiten, hin zu einem umfassenden und zusammenhängenden Verständnis der Welt. Die derzeitige Grenze zwischen berechtigter Kritik wissenschaftlicher Arbeit und gediegenem Skeptizismus lässt sich allein deswegen nicht aufzeigen, weil wir ja weiterhin begründete Zweifel hegen mögen, die einer Verbesserung unseren Forschens zuträglich sind.

Aber die skeptischen Zweifel werden selbst dann bleiben, wenn wir die Absolute Konzeption erreicht haben sollten. Ja, der Skeptiker wird der Absoluten Konzeption vielleicht sogar zustimmen, dann aber hinzufügen: „Aber könnte das nicht nur die Konzeption der empfundenen Welt eines Gehirnes im Tank sein?“ Und selbst wenn wir dazu eine Theorie hätten: „Weißt du aber, dass der Schöpfer dieses Gehirns im Tank nicht von einem Dämon in die Irre geführt wird?“ usw. usw.

Doch spätestens hier können wir vermutlich klein begeben. Denn wenn wir der Überzeugung sind, die Welt vollständig hinsichtlich des Datenmaterials, welches wir erheben konnten, beschrieben zu haben, so wird es dennoch ein müßiges Unterfangen sein, diese Konzeption gegen deckungsgleiche abzudichten, welche durch zusätzliche Alternativen aus dem Bereich des schier Denkbaren immer generiert werden können. Eine Unvollständigkeit ohne empirische Indizien hin

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

zum logisch Möglichen zu postulieren, ist weder jemals ausschließbar, noch ist davon relevante zusätzliche Erkenntnis über die Welt zu erwarten.

IV

Noch einmal: (Mindestens) Zwei philosophische Kampflinien.

Nicht jeder, der die Arbeit an der Absoluten Konzeption kritisch betrachtet, muss als Verneiner betrachtet werden. Es geht nicht - wie unterstellt - „loyal an einer gewaltigen und starken Sache festhalten“⁴⁶⁷, um deren selbst willen. Das aufklärerische Projekt ist dezidiert *kein* esoterisches Unterfangen: Niemand wird daran gehindert, an der Beschaffenheit der Welt zu forschen, nur weil sein Gesicht oder seine Gedanken nicht gefallen. Die einzigen Zugangsvoraussetzungen sind intellektueller Natur und das gilt in jedem Fall auch für verneinerische Positionen; Dummköpfe sind sie dort schließlich keineswegs! Allerdings muss die Minimalforderung bestehen dürfen, sich darauf zu einigen, *was* hier erforscht wird. Eine lediglich destruktive Kritik streut lediglich Sand ins Getriebe, anstatt die Zahnräder zu wechseln.

Damit ist - um Rortys Befürchtung kurz noch einmal aufzugreifen - nicht gemeint, dass nur dieser oder jener an die (Institution) Universität darf oder nicht. Searle hat richtig beobachtet, dass solche Tendenzen „zum größten Teil auf verschiedene Fächer der Geisteswissenschaften beschränkt [sind] sowie auf einige sozialwissenschaftliche Fachbereiche und bestimmte juristische Fakultäten“ und „sehr wenig Einfluß in der Philosophie, den Natur-, Wirtschafts-, Ingenieurwissenschaften oder der Mathematik“ ausüben;⁴⁶⁸ zumeist kommen diese Ansätze aus dem literaturwissenschaftlichen Lager. Und niemand hat behauptet, wir müssten die Literaturwissenschaft abschaffen, seit sie so absonderliche Dinge machen und nicht mehr der klassischen hermeneutischen Arbeit frönen. Die Schwierigkeit entsteht bei der Anwendung dieser Methoden auf andere Bereiche. Dabei ist prinzipiell nichts daran auszusetzen, die Methoden der einen Wissenschaft in der anderen einmal auszuprobieren. Allerdings darf berechtigterweise gefragt werden, was mit der Usurpation erkenntniszugewandter Wissenschaften durch

467 Rorty: „Philosophische Voraussetzungen der akademischen Freiheit?“, S. 42, „nämlich am inneren Wesen der Realität.“

468 Searle: „Rationalität und Realismus“, S. 387.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

erkenntnisleugnerische Ansätze gewonnen werden soll. Schon die Grundlagen sind hier völlig verschiedene: Es wird eine Methode, die alles, was nicht im Text steckt, leugnet oder wenigstens als unerkennbar - oder unsagbar - deklariert, auf Wissenschaften angewandt, die genau darüber etwas lernen wollen: Wie die Gegenstände der Welt beschaffen sind.

Niemand will die Verneiner aus den Universitäten vertreiben - wobei die Frage nach der Legitimation bestimmter Wissenschaften stets gestellt werden können darf. [Hätten wir die Astrologie oder das Gedankenlesen an der Universität, *ohne* theoretische Fundierung für deren prinzipielle Erkenntnismöglichkeiten zu haben, sollte man diese durchaus vor die Tür setzen.] Nur die Übertragung poststrukturalistischer und dekonstruktivistischer Methoden auf akademische Texte - und die Begrenzung deren Aussagekraft auf literarische - bringt offensichtlich Defizite, ohne mit allzu viel Gewinn aufzuwarten. Noch einmal Searle: „Ein interessanter Punkt bei Theoretikern, die gegenwärtig behaupten, gezeigt zu haben, daß die Realität ein soziales Konstrukt ist oder daß es keine unabhängig existierende Realität gibt oder daß alles in Wirklichkeit ein Text ist, ist der, daß sie eine der Bedingungen der Verständlichkeit unserer gewöhnlichen Praktiken geleugnet haben, ohne eine alternative Erklärung dieser Verständlich zu liefern.“⁴⁶⁹ Solange die Verneiner also nicht meinen, die Commonsense-Denker würden in ihrem - völlig anders gearteten Tun - genauso wenig über ihre Texte und Theorien hinauskommen, wie sie, die dies bewusst in ihren Interpretationsweisen wollen, besteht gar kein Streitpunkt. Es hat keinen Sinn, sich über etwas in die Haare zu bekommen, mit dem man sich eigentlich gar nicht gemeinsam beschäftigt.

Williams' Wahl der Verneiner und der Aufklärungsbefürworter ist so vermutlich tatsächlich einem gewissen vorherrschenden akademischen Klima geschuldet. Übrig bleiben freilich noch andere, schließlich sieht sich beileibe nicht jeder auf die Absolute Konzeption verpflichtet. Gleichzeitig gilt: Vereinzelte Strömungen philosophischen Denkens lösen nicht das Problem der Absoluten Konzeption. Das Problem sind die Grenzen der Strömungen, ähnlich wie die Grenzen der vermeintlichen Gegenstandsbereiche in der Welt. Das verwundert überhaupt nicht, da eben gerade aus der besonderen Wertschätzung und Aufmerksamkeit bestimmter solcher Gegenstände - oder gar bestimmter Methoden, die natürlich stets mit bestimmten Gegenständen zusammenhängen - um diese gravitierend und das Bewusstsein darum Schulen überhaupt entstehen. Wenn wir mehr über die Welt wissen, werden wir auch mehr über die Berechtigung bestimmter Denkrichtungen und wohl auch ihrer Ursachen verstehen.

469 *ibid.*, S. 391.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

Die Relativisten beispielsweise müssen von dieser Warte aus als Herausforderung für den Aufklärungsbefürworter verstanden werden. Jedes konkret formulierte relativistische Argument muss durch eine bessere und umfassendere Theorie erklärt werden können, die ihre Wurzeln wie Legitimation darin hat, wie die Welt ohnehin ist.⁴⁷⁰ Die Skeptiker müssen als Stimulation verstanden werden, unsere als gesichert geltenden Erkenntnisse - bis hin zu einem vernünftigen Grad - weiterhin auf Gewissheit zu prüfen.⁴⁷¹ Die Dogmatiker sollten uns von der Wahrheit ihrer Theorien überzeugen können und zwar nicht lediglich hinsichtlich ihrer eigenen Prämissen und Tragweite, sondern in einer objektiven, nicht-reduktionistischen Weise, die die Gesamtheit der Erkenntnis im Auge hat. Ansonsten sollten sie uns eher dazu anleiten, zu prüfen, wo ihre Denkfehler und Unvollständigkeiten liegen könnten.

So haben unsere - sehr groben - Einteilungen von Denkrichtungen ihre heuristische Berechtigung, die durchaus als Wegweiser für die Gesamtheit der Forschung gelten können, *zwischen* deren Richtung wir uns zu bewegen haben auf dem Weg zur absoluten Erkenntnis.

V

Noch einmal: Das Ende allen Forschens.

Angenommen es gibt als tatsächlichen historischen Moment einen Zustand, in dem wir aufhören zu forschen, weil wir als Resultat unseres kollektiven Forschens im Besitz einer umfassenden und augenscheinlich wahren Theorie über die Welt sind. Wir hätten nicht nur mit Einzeltheorien geklärt, was es mit den einzelnen Gegenständen der Welt auf sich hat, sondern auch das Psychophysische Problem gelöst und eine Theorie über die Gründe der mangelhaften vorherigen Konzeptionen der Wirklichkeit und die Wege aus deren Irrtümern. Wir hätten alle Fragen beantwortet, die es vernünftigerweise zu beantworten gibt. Ein paar hätten wir ausgespart - namentlich die normativen - und könnten damit uns weiterhin beschäftigen, um den ewigen Fragen nach dem Warum des Seins und dem Wie des Sollens nachzugehen, während das Wie des Seins uns völlig klar ist und das Warum des Sollens seine Rechtfertigung aus praktischen moralischen und politischen Gründen ergibt, welches aber eben nicht Teil der Absoluten Konzeption wäre. Wie sähe unser Leben dann

470 s. Kapitel 3, Abschnitt V.

471 s. Kapitel 6, Abschnitt III.

KAPITEL 6: DIE ABSOLUTE KONZEPTION UND DER REINE UNTERSUCHENDE

aus?

Vermutlich würde es sich nicht wesentlich von dem heutigen unterscheiden. Ein wichtiger Bestandteil der wissenschaftlichen Arbeit, die Lehre, wäre weiterhin ebenso notwendig wie heute, da die heranwachsenden Generationen zwar die Früchte eines jahrhundertlangen Lernbeziehungsweise Forschungsprozesses ernten könnten, aber man ihnen die Früchte noch schmackhaft machen müsste. Die normativen Fragen des Zusammenlebens wären nicht eindeutig beantwortet - auch wenn es vermutlich bessere Bedingungen für ihre Erörterung gäbe, da viele Grundannahmen geklärt wären, die heute (noch) Teil der Rhetorik und Demagogie sind -, so dass die Politik weiter als lebendiger Diskurs existieren würde, ebenso wie die Fragen der individuellen Lebensgestaltung. Wir wären so wohl tatsächlich nicht moralisch verbessert, aber dafür etwas heimischer in der Welt - gute Frage, ob das den Individuen, die dann leben werden, wirklich helfen wird, oder nicht. Vermutlich ist es unerheblich.

Der wesentliche Teil der noch forschenden Wissenschaft wäre die Geschichtsschreibung. Wenn wir uns nicht als völlig determinierte Automaten entpuppen sollten oder die Geschichte als unausweichliches Fatum, so würden wir weiterhin aufzeichnen und interpretieren müssen, was mit dem Menschengemachten geschieht, das auch nach der Eroberung der Absoluten Konzeption weitergehen wird. Der übrige Teil der forschenden Wissenschaft wäre in derselben Weise beendet, wie die Arbeit an einem technischen Problem, welches schlussendlich gelöst ist; oder vielleicht besser: Es wird sein, wie nachdem wir die Schrift erfunden haben; wir können an ihr ein wenig feilen und sie weiterentwickeln, doch sie ist jetzt da und es geht nicht mehr davor zurück und wir haben endlich *ein* Problem gelöst, das sich uns als Gemeinschaft bewusster Wesen so stellt. Es sei denn, natürlich, die historische Arbeit enthüllt neue Erkenntnisse, die die Absolute Konzeption (wenigstens in ihrer Anthropologie) überdenken lassen...

Schwer zu sagen, was einsamer ist: In einer Welt zu leben, die man nur schwer versteht, und die so ebenso beängstigend wie bestaunenswert sein kann, oder in einer Welt zu leben, die man durchschaut hat und kaum noch Bedrohlichkeiten und Geheimnisse - diesmal in einem ganz profanen Sinne - birgt. Aber das ist gar nicht die Frage. Für die Individuen, die zu jenen Zeiten leben werden, wird die Quelle ihrer Fremdheit zu der Welt, in die sie geboren wurden, ebenso unerheblich sein, wie für die, die heute leben. Es wird vermutlich derselbe Typ Mensch sein, der heute die Erde bevölkert, nur mit anderen Spielzeugen zur Hand.

Ausblick

You can't always get what you want.

The Rolling Stones

Wie könnte es von hier aus weitergehen? Wie könnte sich das Herauswinden aus den Verblendungen, Unzulänglichkeiten und Einschränkungen unseres beschränkten Standpunktes hin zu einem höheren, das heißt weniger partiellen Verständnis der Welt, ihrer Gegenstände und damit auch unserer selbst, gestalten? Wie angekündigt,⁴⁷² haben wir kein vollständiges Bild der Absoluten Konzeption vorgelegt, sondern viele Leerstellen und Unklarheiten hinterlassen.

Bevor wir auf diese eingehen, möchte ich auf eine besondere Unvollständigkeit hinweisen. Denn wir haben beileibe nicht umfassend die Bedrohungen durch etwaige Gegenpositionen innerhalb des philosophischen Diskurses besprochen. Zwar sind die vermutlich wichtigsten Richtungen zur Sprache gekommen: Relativisten (glauben nicht an Konvergenz), Transzendente Naturalisten (glauben nicht viel), Skeptiker (glauben keinem), Verneiner (machen etwas anderes), aber damit wurden beileibe nicht alle potentiellen Gegner in ihrer Vielfältigkeit besprochen. Man könnte sich durchaus diffizil mit Kulturrelativisten, Dekonstruktivisten, Feministen, Solipsisten, Idealisten und Reduktionisten aller Couleur auseinandersetzen - was nicht als *vollständige* Aufzählung potentieller Gegner gelten darf - und innerhalb jeder Denkrichtung wieder mit sämtlichen Einzeldenkern -, aber man käme vermutlich auf ähnliche Argumentationsschemata, wie sie bereits besprochen wurden. Das wäre zweifelsfrei eine legitime Aufgabe, aber sie brächte uns für die Absolute Konzeption keinen Schritt weiter; wenigstens nicht, wenn die Angriffe kein hilfreiches Potential haben, in dem Sinne, dass sie uns zeigten, *was* wir an der Welterkenntnis noch falschen machen und wie wir es besser machen könnten, anstatt nur zu argumentieren, das ganze Vorhaben sei Mumpitz. [In den aufmerksamkeitsweiternden Aspekten der poststrukturalistischen Geschichtsschreibung hin zu einem erhöhten Sensibilität dafür, wie wir Geschichte schreiben, und nicht nur, worüber wir schreiben, sind Beiträge von Leuten wie Foucault, Barthes und (insbesondere) White durchaus eine Bereicherung, solange sie uns nicht vergessen machen, dass da immer noch etwas ist, *worüber* wir schreiben.]⁴⁷³

472 s. Vorwort.

473 s. Kapitel 4, Abschnitt III.

Wir wissen, dass wir noch nicht das Ergebnis des investigativen Ausfluges der Welterkenntnis präsentieren und damit alle Stolpersteine und Irrtümer umgangen haben,⁴⁷⁴ aber wie wir uns nicht unbedingt zu jedem Zeitpunkt auf Gewissheit stützen können,⁴⁷⁵ so müssen wir mit - stellenweise gar prekären -⁴⁷⁶ Vorläufigkeiten zufriedengeben. Aber wir haben keine Chance dorthin zu gelangen, wenn wir nicht *an* der Absoluten Konzeption mit ihren unzähligen Teilbereichen arbeiten.

Nach allem, was wir bis hierher besprochen haben, zeichnet es sich ab, dass die gewichtigsten Schwierigkeiten von unseren mangelhaften Vorstellungen vom Menschen selbst herrühren. Niemand würde behaupten, unsere Naturwissenschaften wären perfekt oder in Nähe jenes Punktes, als abgeschlossen gelten zu dürfen, aber Wenige würden sagen, dass wir da in einer kritischen Situation hinsichtlich ihrer Fortschritte sind. Uneindeutigkeiten begegnen uns auf wesentlich regelmäßiger Basis in den Geisteswissenschaften, objektive Erklärungsansätze für mentale Zustände, die nicht materialistisch-reduktionistisch sind, sind ausgesprochen dürftig und nicht zuletzt reißt unser Unvermögen, sie auf eine mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über das Gehirn *gemeinsame* theoretische Basis zu stellen, eine tiefe Kluft in unser Verständnis der Welt und auch der vorherrschenden wissenschaftlichen Disziplinen; ganz zu schweigen davon, dass wir gänzlich unbefriedigende Erklärungen dafür haben, wie unserem Verstand das Vermögen zukommt, abstrakte Zusammenhänge wie objektive und mathematische (und vielleicht gar normative) Erkenntnisse zu begreifen. Unser geringes Verständnis des Geistes und seines Zusammenhanges zur materiellen Welt ist es, was uns bei der Vorstellung einer umfassenden Absoluten Konzeption der Wirklichkeit gehörig im Wege steht.

Alle Ausblicke können nur Anmerkungen bleiben. Auch nur das Aufflimmern eines Gedankens an Vollständigkeit wäre hier Frevel.

Ausgangspunkt der Malesche ist sicherlich das Psychophysische Problem. Verstünden wir darüber mehr, würden sich uns sicherlich gleich in vielerlei Hinsicht die Augen geöffnet. Erbärmlicherweise habe ich tatsächlich hier nicht besonders viel beizutragen. Die Einsicht, dass der Mensch sich schon von seiner anthropologischen Verfassung her gleichzeitig als Gegenstand der materiellen (Außen-)Welt, wie auch als geistiges Wesen versteht, hat möglicherweise unser Denken wie unser Reden von Anfang an sehr distinkt gestaltet. Es ist vielleicht nicht einmal ein (heideggerscher) Ausflug zu den Anfängen der Sprache möglich, der dort irgendeine Form von reiner Begrifflichkeit

474 s. Einleitung, Abschnitt III u. IV.

475 s. Einleitung, Abschnitt II.

476 s. Kapitel 2, Abschnitt V.

entblößen könnte, da wir, seit wir denken können, diese Art von Leben führen. Die einzige Hoffnung besteht in der Überwindung dieser selbstbezogenen Denk- und Redeweise hin zu einer zukünftigen, objektiveren, die eben diese Verfassung nur als (unspektakulären) Teil der Weltordnung versteht. Wie da aber die ersten Schritte auszusehen haben, kann ich an dieser Stelle nicht sagen.

Ob wir vor diesem Hintergrund in unserer objektiven Phänomenologie, also dem Erschließen unserer (und gegebenenfalls anderer) Bewusstseinszustände in sprachlicher und theoretischer Hinsicht viel Erfolg einräumen können, sei dahingestellt. Aber hier gibt es zumindest eine klarere Richtung, was zu tun wäre: Denn wenigstens ein Minimalentwurf dieser Phänomenologie bestünde ja darin, sich auf eine begriffliche Einigung über phänomenale Zustände zu einigen, also - mit der Stütze unserer unperfekten Sprache - an einer Begrifflichkeit von Geisteszuständen zu arbeiten. Ähnlich wie bei den Gegenständen der Geisteswissenschaften könnten wir hier natürlich nicht darauf zeigen, aber vermutlich schon diskursiv so weit einschränken, bis wir begründetermaßen von denselben geistigen Gegenständen sprechen. Denn Nagels Punkt zur Begrifflichkeit des Geistigen ist eben nicht aus der Luft gegriffen.⁴⁷⁷ Ist unsere Sprache nicht gottgegeben, sondern Mittel zur alltäglichen Kommunikation und somit des Offensichtlichen und leicht Zugänglichen und Teilbaren, so ist anzunehmen, dass sie sich in den Facetten des Geistes schwerer anwenden lässt. Das soll nicht heißen, dass der Mensch besonders tiefgründig, einmalig oder mysteriös ist, sondern dass in den Feinheiten der Bewusstseinszustände schlicht Unterschiede und Abstufungen liegen, die ob des Mangels der Notwendigkeit ihrer Kommunizierbarkeit präziserer Beschreibung harren. Das ist eine zweiseitige Angelegenheit, denn es sind stets Menschen, die über etwas reden, auf das sie nicht deuten können. Und so gilt, dass man abgrenzen muss zwischen der eingebildeten Unterscheidung der Qualität psychologischer Zustände und der tatsächlichen, vermutlich anthropologischen Verfeinerung unseres Begriffssystems für ebendiese.

Dabei genügt es nicht, nur extreme Erlebnisse sprachlich festhalten zu wollen. [Die Beschreibung eines Drogenrausches oder eines besonders schmerzhaften Krankheitsverlaufes oder einer Psychose sind gewissermaßen nur *kontingente*, wenn auch natürlich erbaulichere Gegenstände zur Beschreibung.] Vielmehr muss das profane Seelenleben ebenso als ein Gegenstand der Untersuchung geistiger Phänomene betrachtet werden, vielleicht nicht unbedingt privilegiert, aber doch gleichwertig zu relativ gesehen aufregenderen. Schließlich muss genau an der konkret vorhandenen Erscheinung der Subjektivität angefangen werden. [Hier sind meine Hände, mein

⁴⁷⁷ s. Kapitel 3, Abschnitt III.

Bauch, meine Beine: Teil der Welt, Teil meiner selbst.] Der Weg zur objektiven Auffassung führte dann stufenweise zu immer umfassenderem Verständnis. [Mein Rücken ist ebenso Teil der Welt und meiner selbst, obwohl ich dies nicht in derselben Weise empfinde, wie für den Teil meines Körpers, den ich sehe.] Dabei genügt natürlich nicht die rein auf die empirische Wahrnehmung der Außenwelt angelegte Betrachtung, sondern das Denken selbst muss auf irgendeiner Stufe Gegenstand werden. (Es wäre ein konkreter Ansatz, die Phänomenologie Edmund Husserls darauf zu prüfen, ob sie hier in irgendeiner Form hilfreich sein kann. Ich selbst bin viel zu wenig mit ihr vertraut, aber ein detailliertes Studium ihrer vor dem Hintergrund dieser Zusammenhänge würde diese Arbeit vermutlich in jeder Hinsicht sprengen.)

Doch selbst wenn dies gelingen sollte, wären freilich beileibe keine Grundlagen für die Lösung des Psychophysischen Problems gelegt, auch würden wir unser Vermögen zu objektivem Denken schwerlich durch solch introspektive, aber kollektivistische Arbeit erklären können, aber möglicherweise wäre es eine Hilfe, dort die Fragen anders zu stellen, weniger abhängig von unserer subjektiven Erscheinung, vor allem präziser. Dort umfassend, das heißt mit den Theorien der Biologie, Psychologie, Soziologie, Anthropologie, etc., zu arbeiten muss in einer umfassenden Theorie des Menschen resultieren, die nicht-reduktionistisch uns etwas über die Existenz als psychophysische Wesen, die letztendlich nicht nur beschrieben werden können, sondern auch handeln, etwas aussagt. Sie muss unsere Körperlichkeit mit ihren komplexen materiellen Vorgängen, die irgendwie auch mit unserem Geist zusammenhängen, wie unser Bewusstsein mit seinen seltsamen Vermögen zu abstraktem Denken, moralischem Werten, sozialer Ausrichtung und ästhetischen Empfinden erklären.

Die zu erarbeitende Begrifflichkeit dieser Theorie wird schließlich auch unsere Sprache in einer Weise erweitern, die uns ein objektiveres Sprechen und Denken über die Welt ermöglicht. Damit ginge folgerichtig eine objektivere und vermutlich eindeutigere Semantik einher.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist die korrektive Systematisierung unserer wissenschaftlichen Disziplinen. Der Umstand, dass noch immer weitgehend losgelöst voneinander an bestimmten Gegenständen mit verschiedenen Methoden geforscht wird, ohne eine grundlegende Kritik des Verhältnisses der Wissenschaften zu bestimmten Bezirken der Wirklichkeit, die Rolle der verwendeten Methoden darin, und das zu den übrigen Wissenschaften, ist auf die Dauer nicht tragbar. Eine fortschrittliche Wissenschaftsphilosophie müsste so eine Theorie erarbeiten, die vom Standpunkt der Gegenstände aus systematisch die Arbeitsbereiche definiert und die Begründung der

Angemessenheit der angewandten Methoden fundiert. Die Arbeit innerhalb jeder Disziplin muss als Teil einer umfassenden Arbeit der Welterkenntnis verstanden und so auch in Beziehung zu den anderen Disziplinen gestellt werden. Dazu wird freilich eine ganz allgemeine Grundlage unseres Forschens überhaupt identifiziert werden müssen, die - im Idealfall - sogar eine für Geistes- und Naturwissenschaften gemeinsame ist. Dass genau hier auch ein fortschrittlicheres Verständnis des Menschen ganz entscheidend ist, liegt daher auf der Hand. Unsere Wissenschaft muss - mit einem Wort - von ihrem historischen Kopf auf sachliche Füße gestellt werden.

Dazu muss zuallererst auch die Anforderung an Interdisziplinarität mit einer Anforderung der Klärung der Gemeinsamkeiten, Schnittmengen und Abweichungen in den Vorannahmen, Reichweiten und Methoden konkreter beteiligter Wissenschaften einhergehen. Es genügt keinesfalls, lediglich Wissenschaftler verschiedener Disziplinen an einem Projekt zu beteiligen, das naiv gesehen erst einmal alle anzugehen scheint. In welcher Terminologie und mit welchem theoretischen Vorverständnis würde man ein solches Projekt dann formulieren? Würde eine Disziplin den Vorstoß machen und die anderen nach einem wagen - vermutlich alltäglichen - Verständnis der Begriffe sich berufen fühlen, auch daran teilzunehmen? Oder würden wir mit einem Alltagsverständnis herangehen, welches sicherlich keiner der beteiligten Wissenschaften präzise genug ist und gerecht wird.

Auch bei diesem einfachen Fall gilt wieder: Wir müssen uns schon einig sein, über *dieselbe* Sache zu reden und das auch hoffentlich in derselben Weise zu tun. Ohne eine wissenschaftsphilosophische Fundierung muss jedwedes solches Projekt das *einer* Wissenschaft bleiben, zu dem die anderen nur Ergänzungen oder - bei methodologischen Schnittmengen - zufällig passende Erweiterungen anbieten können, oder diffus alle ansprechen. Interdisziplinarität muss so stets von einer *gemeinsamen* Grundlage der beteiligten Wissenschaften ausgehen, die es zu belegen gilt.

Die Grundlagenforschung hierin muss die objektive Untersuchung der vorherrschenden Disziplinen und Methoden sein, die möglichst von der Trennung in Natur- und Geistes- oder Sozialwissenschaften Abstand nimmt, und die Gegenstände in der Welt zum Hauptgewicht der Ordnung macht, mit all den metaphysischen und erkenntnistheoretischen Erwägungen, die da dazu gehören. Dabei muss das Fundament jeder Wissenschaft zum einen in Beziehung zu seinen Gegenständen, wie auch den tatsächlich vorhandenen Theorien gesetzt werden, deren Verhältnis zu anderen Gegenständen und anderen Wissenschaftsbereichen klar herausgearbeitet sein muss. Der Fleckenteppich unserer Wissenschaftslandschaft muss - mit anderen Worten - zu einer Landkarte

der Erkenntnisgegenstände der Welt werden, die dort vorherrschenden Verhältnisse berücksichtigend. So werden sich sicherlich allerlei Sackgassen, Scheinprobleme und redundante Studien aufzeigen lassen, die uns heute noch ein eher verzerrtes Bild der Welt liefern, ohne dass uns dies bewusst ist.

Zuletzt würde ein ausgesprochen reizvolles Projekt sein, die Ästhetik auf die Grundlage einer objektiven Anthropologie zu stellen. Denn auch wenn vielleicht in keinem Bereich der Relativismus so selbstverständlich wütet, wie in der Frage, was schön und nach welchen Kriterien schön ist, so ist dies *keine* normative Frage. Vielmehr verlangt allein die Tatsache, dass das Empfinden von Schönheit nicht gemacht ist, sondern affiziert wird, also Schönheit in irgendeiner Form bereits in der Außenwelt vorhanden - und so Teil der ontologischen Realität - sein muss, dass hier auch Begründungen für die vermeintlich relativistischen Einschätzungen gefunden werden können müssen. Doch die Selbstverständlichkeit pluralistischer Ästhetikauffassungen ist ein saftiges Indiz dafür, dass wir von den psychologischen und metaphysischen Hintergründen hier überhaupt keine Ahnung haben und vermutlich ein Verständnis für das Bewusstsein, die Welt und das ästhetische Moment nicht nur eine quantitativ gewaltige Arbeit wäre, sondern auch ein qualitatives Verständnis dieses Verhältnisses erfordert, dass uns bislang wesentlich zu diffizil und komplex ist. Schließlich müsste eine solche Theorie nicht nur klären, warum man andere ästhetische Eindrücke von einer Sache hat, als jemand anders, sondern auch, warum man heute etwas als schön empfinden kann, was man morgen nicht mehr so beurteilen würde.

Ganz klar, dass auch hier ein besseres Verständnis unseres Bewusstseins vonnöten ist. Allerdings hätte diese Theorie auch eine stark metaphysische Komponente. Denn in der Überwindung des Irrglaubens, dass wir schön finden, was wir eben schön finden, und der Welt bestenfalls die Ehre zukommt, zu stellen, was wir dann schön finden, müssen wir auch die Art und Weise klären, wie dem Schönen ontologische Realität in der Welt zukommt und nach welcher Struktur sie den Dingen innewohnt. Dies müsste wieder über sämtliche Bereiche der Wirklichkeit reichen: Schließlich ist uns der ästhetische Wert von Kunst ebenso vertraut wie Naturschönheit, zwei Bereiche der Welt, die sich erst einmal nicht ohne weiteres aufeinander zu reduzieren scheinen lassen.

Doch wäre wohl nichts geringeres als dies die Forderung an die Ästhetik als ernsthafte Wissenschaft und nicht lediglich partielle Erklärung einzelner Phänomene und häufig sogar bloß einzelner Werke.

Literaturverzeichnis

Aufsätze aus Anthologien und Zeitschriften werden einzeln aufgeführt. Aufsätze aus Sammlungen einzelner Autoren wurden nach dem Titel der Gesamtsammlung zitiert und sind nur als diese aufgeführt. Ausnahme bilden die beiden herangezogenen platonschen Dialoge, da die Zitationsweise nach der Stephanus-Paginierung keine Eindeutigkeit garantiert. (Die verwendete dreibändige Ausgabe weicht von der dreibändigen Ausgabe Henri Estiennes ab, so dass die Paginierung nur *innerhalb* der Dialoge identisch ist.) Weitere Ausnahme bildet die Zitation der beiden Hauptwerke Wittgensteins, die zwar in einem Band erschienen sind, allerdings beinahe als Werke *zweier* Autoren eingestuft werden könnten.

Allen, Barry: „Another New Nietzsche“, in: *History and Theory* 42 (2003), S. 363 - 377.

Aristoteles: *Werke. Erster Band: Acht Bücher Physik*, hrsg. u. übers. v. Carl Prantl, Leipzig: Engelmann, 1854.

Barthes, Roland: „Der Tod des Autors“, in: Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matias Martinez & Simone Winko: *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart: Reclam, [1968] 2000, 185 - 193.

Barthes, Roland: „The discourse of history“, in: E.S. Shaffer: *Comparative Criticism: A Yearbook: Vol. 3*, übers. v. Stephen Bann, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, S. 3 - 20.

Beinert, Wolfgang: *Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie*, Köln: Karl Rahner Akademie, 2002.

Berkeley, George: *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*, übers. v. Günter Gawlick u. Lothar Kreimendahl, Stuttgart: Reclam, [1710] 2005.

Bibelanstalt GmbH, Katholische: *Die Bibel. Einheitsübersetzung*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1980.

Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, übers. v. Reinhard Kaiser, Hamburg: Meiner, [1944] ²2007.

Craig, Edward: *Was wir wissen können. Pragmatische Untersuchungen zum Wissensbegriff*, hrsg. v. Wilhelm Vossenkuhl, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

LITERATURVERZEICHNIS

- Davidson, Donald: *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Davidson, Donald: *Wahrheit und Interpretation*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1984] 1990.
- Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, übers. v. Artur Buchenau, Leipzig: Meiner, 1915.
- Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1910] 1981.
- Diogenes Laertios: *Leben und Lehre der Philosophen*, hrsg. u. übers. v. Fritz Jürß, Stuttgart: Reclam, 1998.
- Dostojewskij, Fjodor: *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, übers. v. Swetlana Geier, Stuttgart: Reclam, [1863] 2007.
- Feyerabend, Paul: „Realism and the Historicity of Knowledge“, *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, No. 8 (1989), S. 393 - 406.
- Foucault, Michel: „On the Ways of Writing History“, in: James D. Faubion: *Michel Foucault, Aesthetics, Method, and Epistemology*, New York: The New Press, 1998, S. 279 - 296.
- Foucault, Michel: „The Order of Discourse“, in: Robert Young: *Untying the Text: A Poststructuralist Reader*, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1988, S. 7 - 31.
- Foucault, Michel: „Was ist ein Autor?“, in: Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matias Martinez & Simone Winko: *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart: Reclam, [1969] 2000, S.198 - 233.
- Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft*, übers. v. Ulrich Köppen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1969] ²1977.
- Gadamer, Hans-Georg: *Kleine Schriften I. Philosophie - Hermeneutik*, Tübingen: Mohr, 1967, insb. S. 101 - 112.
- Gadamer, Hans-Georg: *Kleine Schriften IV. Variationen*, Tübingen: Mohr, 1977, insb. S. 54 - 61.
- Gettier, Edmund: „Is Justified True Belief Knowledge?“, in: *Analysis*, Vol. 23 (1963), S. 121 - 123.
- Heal, Jane: „Ethics and the Absolute Conception“, in: *Philosophy*, Vol. 64 (1989), S. 49 - 65.
- Heal, Jane: *Fact and meaning: Quine and Wittgenstein on philosophy of language*, Oxford: Blackwell, 1989.

LITERATURVERZEICHNIS

- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1967.
- Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., [1837] 2002.
- Hirsch, Eric. D.: „Objektive Interpretation“, in: Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matias Martinez & Simone Winko: *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart: Reclam, [1960] 2000, S.157 - 180.
- Hume, David: *Untersuchung über den menschlichen Verstand*, übers. v. G. Giesserow, Essen: Phaidon.
- Jardine, Nick: „The possibility of absolutism“, in: *Science, belief and behaviour. Essays in Honour of R. B. Braithwaite*, hrsg. v. D. H. Mellor, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, S. 23 - 42.
- Jeffries, Stuart: „The Quest for Truth“, in: *The Guardian*, 30.11.2002.
- Kuhn, Thomas S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, übers. v. Hermann Vetter, Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1962, ²1970] 1976.
- Lefkowitz, Mary: „Historiography and Myth“, in: Aviezer Tucker (hrsg.): *A companion to the philosophy of history and historiography*, Malden / Oxford / Chichester: Blackwell, 2009, S. 353 - 361.
- McGinn, Colin: „Can We Solve the Mind-Body Problem?“, *Mind*, New Series, Vol. 98, Issue 391 (Jul. 1989), S. 349 - 366.
- McGinn, Colin: *Die Grenzen vernünftigen Fragens: Grundprobleme der Philosophie*, übers. v. Joachim Schulte, Stuttgart: Klett-Cotta, [1993] 1996.
- McGinn, Colin: *The Problem of Consciousness. Essays Towards a Resolution*, Oxford/Cambridge: Blackwell, 1991.
- McGinn, Colin: *The Subjective View. Secondary Qualities and Indexical Thoughts*, Oxford: Clarendon, [1983] 1991.
- Meister, Klaus: *Die griechische Geschichtsschreibung. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 1990.
- Menke, Bettine: „Dekonstruktion. Lesen, Schrift, Figur, Performanz“, in: Miltos Pechlivanos

- (Hrsg.): *Einführung in die Literaturwissenschaft*, Stuttgart / Weimar: Metzler, 1995, S. 116 - 140.
- Moore, A. W.: „Points of View“, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 37, No. 146 (Jan. 1987), S. 1 - 20.
- Moore, A. W.: *Points of View*, Oxford University Press, 1997.
- Munslow, Alun: *Deconstructing History*, New York: Routledge, [1997] ²2006.
- Murphey, Murray: „Realism about the Past“, in: Aviezer Tucker (hrsg.): *A companion to the philosophy of history and historiography*, Malden / Oxford / Chichester: Blackwell, 2009, S. 181 - 189.
- Nagel, Thomas: *Die Grenzen der Objektivität. Philosophische Vorlesungen*, übers. v. Michael Gebauer, Stuttgart: Reclam, [1980] 1991.
- Nagel, Thomas: *Der Blick von nirgendwo*, übers. v. Michael Gebauer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1986] 1992.
- Nagel, Thomas: *Das letzte Wort*, übers. v. Joachim Schulte, Stuttgart: Reclam, [1997] 1999.
- Nagel, Thomas: „Honesty and History“, *The New Republic*, (Oct. 21), 2002, S. 26 - 29.
- Nagel, Thomas: *Über das Leben, die Seele und den Tod*, übers. v. Karl-Ernst Prankel u. Ralf Stoecker, Königstein: Hain, 1984.
- Newall: Paul: „Historiographic Objectivity“, in: Aviezer Tucker (hrsg.): *A companion to the philosophy of history and historiography*, Malden / Oxford / Chichester: Blackwell, 2009, S. 172 - 179.
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1*, hrsg. v. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, [1873] ²1988, insb. S. 875 - 890.
- Orwell, George: *1984*, übers. v. Michael Walter, hrsg. v. Herbert W. Franke, Berlin: Ullstein, [1948] ²⁸2006.
- Ott, Ludwig: *Grundriß der katholischen Dogmatik*, Bonn: nova & vetera, [1952] ¹¹2005.
- Place, U. T., „Is consciousness a brain process?“, in: *The Mind-Brain Identity Theory*, hrsg. v. C. V. Borst, London: Macmillan, 1970, S. 42 - 51.
- Platon: „Phaidros“, in: *Sämtliche Werke II. Berliner Ausgabe*, hrsg. v. Erich Loewenthal, übers. v. Ludwig Georgii, Heidelberg: Lambert Schneider, 1982, S. 409 - 483.

- Platon: „Theaitetos“, in: *Sämtliche Werke II. Berliner Ausgabe*, hrsg. v. Erich Loewenthal, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Heidelberg: Lambert Schneider, 1982, S. 561 - 662.
- Plessner, Helmuth: *Gesammelte Schriften VIII. Conditio humana*, hrsg.v. Günter Dux, Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1953] 1983, insb. S.88 - 104.
- Putnam, Hilary: *Realism with a Human Face*, Cambridge / London: Harvard University Press, 1990.
- Putnam, Hilary: *Renewing Philosophy*, Cambridge / London: Harvard University Press, 1992.
- Putnam, Hilary: „Reply to Bernard Williams' 'Philosophy as a Humanistic Discipline'“, in: *Philosophy*, Vol. 76, No. 298 (Oct. 2001), S. 605 - 614.
- Quine, W. V.: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York / London: Columbia University Press, 1969.
- Quinn, Warren: „Reflection and the Loss of Moral Knowledge: Williams on Objectivity“, in: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 16, No. 2 (Spring, 1987), S. 195 - 209.
- Ripstein, Arthur: „Questionable Objectivity“, in: *NOÛS*, Vol. 27:3 (1993), S. 355 - 372.
- Ritter, Joachim: „Über die Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis“, in: *Blätter für deutsche Philosophie* 12, 1938/39, S. 175 - 190.
- Rorty, Richard: *Consequences of pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, [1982] 1996.
- Rorty, Richard: *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, [1989] 1995.
- Rorty, Richard: „Philosophische Voraussetzungen der akademischen Freiheit?“ in: *Merkur*, 550, Heft 1 (Jan 1995), S. 28 - 44.
- Russell, Bertrand: *Die Analyse des Geistes*, übers. v. Kurt Gelling, Hamburg: Meiner, [1921] 2000.
- Russell, Bertrand: *Probleme der Philosophie*, übers. v. Eberhard Bubser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1912] 1967.
- Schmidt, J. O., u. M. S. Bloom: „Hemolytic activities of stinging insect venoms“, in: *Archives of Insect Biochemistry and Physiology* 1, 1984, S. 155 - 160.
- Searle, John R.: „Rationalität und Realismus oder Was auf dem Spiel steht“, in: *Merkur*, 542, Heft 5 (Mai 1994), S. 377 - 291.

LITERATURVERZEICHNIS

- Simmel, Georg: *Gesamtausgabe Band 9*, hrsg. v. Guy Oakes & Kurt Röttgers, Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1907] 1997, S. 227 - 419.
- Simmel, Georg: *Gesamtausgabe Band 16*, hrsg. v. Gregor Fitzi & Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, [1918] 1999, S. 209 - 425.
- Schopenhauer, Arthur: *Über die Universitäts-Philosophie*, Warendorf: J.H. Hoof, [1851] 2003.
- Stegmüller, Wolfgang: *Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihrem Wandel*, Stuttgart: Reclam, 1979.
- Tarski, Alfred: „The Semantic Conception of Truth“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 4, 1944, S. 342 - 360.
- Vaihinger, Hans: *Philosophie des Als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Leipzig: Meiner, [1911] ³1918.
- Williams, Bernard: *Descartes. Das Vorhaben der reinen philosophischen Untersuchung*, übers. v. Wolfgang Dittel u. Annalisa Viviani, Königstein: Athenäum, [1978] 1981.
- Williams, Bernard: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, übers. v. Michael Haupt, Hamburg: Rotbuch, [1985] 1999.
- Williams, Bernard: *Probleme des Selbst. Philosophische Aufsätze 1956-1972*, übers. v. Joachim Schulte, Stuttgart: Reclam, [1970] 1978, S. 217 - 241.
- Williams, Bernard: *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, [1981] 1993.
- Williams, Bernard: „Philosophy as a Humanistic Discipline“, in: *Philosophie*, Vol. 75, No 294 (Oct., 2000), S. 477 - 496.
- Williams, Bernard: *Scham, Schuld und Notwendigkeit*, übers. v. Martin Hermann, Berlin: Akademie-Verlag, 2000.
- Williams, Bernard: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, [2002] 2003.
- Wittgenstein, Ludwig: „Philosophische Untersuchungen“, in: *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 225 - 618.
- Wittgenstein, Ludwig: „Tractatus logico-philosophicus“, in: *Werkausgabe Band 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 7 - 86.

LITERATURVERZEICHNIS

- White, Hayden: *Metahistory. Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- White, Hayden: *The Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985, S. 27 - 50.

Ehrenwörtliche Erklärung

Ich erkläre hiermit ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende Arbeit ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe;⁴⁷⁸ die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Bei der Auswahl und Auswertung des Materials sowie bei der Herstellung des Manuskripts habe ich Unterstützungsleistungen von folgenden Personen erhalten:

1. Hr. Prof. Dr. Alex Burri⁴⁷⁹
2. Hr. Dr. Jakob Fruchtmann⁴⁸⁰
3. Hr. Jakob Kulosa⁴⁸¹
4. Hr. Jakob Böhme⁴⁸²
5. Hr. Andreas Seifert⁴⁸³

Weitere Personen waren an der geistigen Herstellung der vorliegenden Arbeit nicht beteiligt. Insbesondere habe ich nicht die Hilfe einer Promotionsberaterin beziehungsweise eines Promotionsberaters in Anspruch genommen.⁴⁸⁴ Dritte haben von mir weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen.

Die Arbeit wurde bisher weder im Inland noch im Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde als Dissertation vorgelegt.

Marian Bernhardt

478 Ich möchte betonen, dass ich unabhängig der formal nötigen Bestätigung dieses Sachverhaltes persönlich und ehrenwörtlich jedwede Geistesschwäche, mangelnde Präzision und fachliche Unkenntnis zuzustehen geneigt bin; allerdings niemals den Vorwurf des Plagiats gelten lassen kann, da ich viel zu egoistisch bin, um zu plagieren.

479 mit umfassenden allgemeinen und Literaturhinweisen zu meinen Gedanken und konkreten zu angetragenen Detailfragen.

480 mit dem Hinweis, dass man bei der Fertigstellung einer Dissertation wenig bangen müsse, da diese sowieso niemand wirklich lese.

481 mit Literaturhinweisen und Erläuterungen zur poststrukturalistischen Geschichtswissenschaft; s. Kapitel 4, Abschnitt III.

482 mit grundlegenden Motivationshilfen.

483 dessen Hinweise und Streichungsempfehlungen die Angabe weiterer Unterstützungsleistungen erübrigen lassen.

484 was sich allein daraus ergibt, dass keine „[w]eitere Personen an der geistigen Herstellung [...] beteiligt“ waren.